

## INTRODUZIONE

*Dio creò l'uomo a sua immagine;  
a immagine di Dio lo creò;  
maschio e femmina li creò (Gen 1,27).*

**I**l tema affrontato dal consueto Convegno di febbraio della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale è stato nel 2008 quello della differenza tra maschio e femmina. Il Convegno si è svolto nei giorni 26-27 febbraio a Milano nella sede della Facoltà e ne pubblichiamo qui gli Atti, preceduti da questa introduzione che tenta una sintetica ripresa del tema, mettendo a confronto il progetto del Convegno e gli interrogativi della vigilia con le risposte effettivamente date.

Del tema maschio e femmina si parla con insistenza, ma soltanto da pochi anni. E si parla in termini di "differenza". Perché usare questo termine? Perché non cercare la comprensione della coppia maschio e femmina a procedere dalla somiglianza, o meglio dalla ragione di prossimità che li unisce, piuttosto che dalla differenza? Il testo biblico definisce la donna, non a caso, come *un aiuto a lui corrispondente* (Gen 2,18). Il tema in ogni caso aveva di che apparire a priori esagerato: troppo ambizioso, troppo radicale, troppo esposto al rischio di accendere passioni ingovernabili, e insieme anche troppo a lungo frequentato. Come immaginare che si potessero proporre ancora a suo riguardo affermazioni rilevanti? Come evitare, in particolare, i due rischi più facili, quello d'indulgere a formule ad effetto sostanzialmente cervelotiche e quello invece di scendere nella ripetizione stanca e prevedibile dei luoghi comuni?

In questo nostro tempo, la rapida trasformazione antropologica scuote certezze che per secoli sono apparse al di sopra di ogni sospetto; si produce in tal senso con crescente frequenza la necessità di ragionare a proposito delle evidenze elementari della vita; proprio perché elementari, quelle evidenze non sono mai state oggetto di riflessione esplicita. Quelle che un tempo erano evidenze elementari oggi non paiono avere più un'evidenza scontata; all'inevitabile necessità di una riflessione a loro riguardo fa riscontro un'allarmante povertà di strumenti concettuali. Non si sa da che parte cominciare. Le categorie concettuali che la tradizione mette a disposizione paiono pregiudicate; non adeguate a istruire una discussione di carattere tanto radicale.

Di temi antropologici di carattere fondamentale, come appunto la relazione maschio e femmina, si occupano oggi tipicamente i cultori dei nuovi approcci alla realtà umana, le cosiddette "scienze umane"; essi lo fanno, non a caso, evitando – almeno nelle intenzioni – di affidarsi alle categorie consegnate dalla tradizione classica del pensiero; elaborano invece in proprio nuove teorie, seguendo le sollecitazioni che vengono dalla ricerca empirica; nasce in tal modo una metapsicologia, una metasociologia, e magari anche una teoria della cultura quale la tradizione classica del pensiero filosofico mai ha prodotto. Appunto elaborazioni teoriche di questo genere alimentano facilmente affermazioni cervelotiche a proposito dell'umano che, ripetute in maniera ossessiva, cessano alla fine di apparire cervelotiche; minacciano di apparire addirittura scontate. Così quanto meno nei dibattiti pubblici. Per ciò che si riferisce ai modi di pensare e di sentire che presiedono alla vita personale e "privata", si rileva una crescente distanza dai modi di dire correnti nei dibattiti pubblici.

Contro le affermazioni cervelotiche che il dibattito pubblico propone a proposito dell'umano insorgono ogni tanto esponenti delle agenzie educative e in genere tutti coloro che si fanno interpreti del buon senso. Tutti costoro sono facilmente qualificati in maniera sprezzante come

“moralisti”. Il rischio facile a cui si espongono è di apparire come semplici ripetitori enfatici dei luoghi comuni noti. Noti davvero? La loro ripetizione si riferisce a verità le quali, da sempre poste alla base della vita comune, sono così profondamente iscritte nella lingua da tutti parlata da apparire, se non altro a questo titolo, difficili da smentire.

“Eppur si muove”: la famosa obiezione attribuita a Galileo da una leggenda dell'Ottocento descrive con efficacia la situazione nella quale viene a trovarsi al presente il pensiero circa le verità elementari dell'umano. Tali verità non possono essere radicalmente negate, certo; neppure possono però essere semplicemente ripetute come ovvii truismi.

Al numero delle verità elementari circa l'identità umana, che paiono innegabili, e tuttavia insieme sollevano oggi infinite difficoltà, appartiene appunto la differenza tra maschio e femmina. Essa è qui evocata mediante la citazione biblica in esergo. L'opera suprema di Dio, posta al vertice di tutte le altre, è definita attraverso due indicazioni laconiche: *a immagine di Dio*, e insieme *maschio e femmina*. Ai tempi di Galileo la fissità della terra appariva profondamente iscritta nella lingua, in quella biblica in specie, ma non solo in quella; fino ad oggi la fissità della terra è certezza profondamente iscritta nella lingua da tutti parlata; la rotazione della terra intorno al sole, certo indubitabile, appare tuttavia come una verità di testa, parecchio astratta. Come si muove la terra, così si muove anche quella sorta di continente rappresentato dalla coppia maschio/femmina. E il movimento appare così rapido e radicale, da rendere dubbio che possa essere tenuto fermo un qualsiasi tratto di quel continente. La differenza tra maschio e femmina pare dissolversi in nulla.

Negli anni '60 il neofemminismo ha cercato di definire ciò che caratterizza in radice l'umano a procedere dalla sospensione pura e semplice di ogni considerazione relativa alla differenza sessuale; il rilievo di quella differenza è stato in tutti i modi contenuto, addirittura censurato. La stagione della prima rivendicazione femminista ha lasciato traccia stabile sulla lingua da tutti parlata, quanto meno nei di-

scorsi pubblici; tale lingua appare vistosamente intralciata da una cura assai goffa per la cosiddetta "correttezza politica"; ogni volta che si tratti della persona e dei suoi rapporti civili, la lingua pubblica rimuove ogni riferimento all'identità di genere; trova in tal modo espressione un auspicio irrealistico, quello di confinare il rilievo dell'identità di genere entro la sfera rigorosamente privata.

Gli indirizzi più recenti del femminismo sembrano invece registrare l'impossibilità obiettiva di rimuovere il riferimento all'identità di genere nelle forme tutte della vita sociale. Il femminismo della differenza, legato soprattutto al nome di Luce Irigaray, articola in tal senso una specie di orgoglio femminile; propone di conseguenza il programma di passare dalla civiltà convenzionale, segnata in ipotesi da un deciso tratto patriarcale e dalla censura della figura femminile, a una civiltà che accordi invece il rilievo dovuto, o senz'altro il rilievo prevalente, a una presunta cultura femminile.

Il femminismo recentissimo, quello che si fa artefice della teoria del *gender*, evita invece ogni apologia del secondo sesso; persegue invece il programma di disfare il genere. *Ondoing gender*, questo è il titolo programmatico di una recente raccolta di saggi di Judith Butler, rappresentante più nota della teoria del *gender*. Il riferimento al *gender*, dunque all'elaborazione simbolica prodotta dalla cultura per realizzare un'integrazione cosciente del rispettivo sesso e una gestione consapevole di esso nei rapporti sociali, appare inevitabile. E tuttavia la meta alla quale si dovrebbe mirare sarebbe quella di dissolvere ogni rigidità univoca del codice culturale dei sessi. Quello che in prima battuta pare debba essere rilevato come un difetto, e cioè l'incertezza dell'identità di genere, in tale prospettiva viene trasformato in positiva *chance*.

\* \* \*

Nel programma di disfare il *gender* dobbiamo riconoscere, secondo ogni evidenza, una delle espressioni caratte-

ristiche del postmoderno. Mi riferisco al postmoderno inteso quale *vague* del pensiero (tipicamente parigino); ma inteso anche in senso più radicale quale direzione sintetica del mutamento antropologico. Uno dei segni qualificanti del postmoderno, se non addirittura il segno in assoluto più qualificante, è infatti questo: la cultura cessa di apparire quale documento della verità dell'umano, e quindi anche della legge dell'umano, per apparire invece *soltanto* cultura, creazione umana dunque soltanto accessoria rispetto alla natura dell'uomo stesso.

La necessità di introdurre la categoria di cultura intesa in accezione antropologica nei discorsi sull'umano è strettamente legata alla esperienza del mutamento culturale, rispettivamente all'esperienza della molteplicità di culture incomparabili – o diciamo più cautamente, non immediatamente comparabili. Non stupisce troppo in tal senso che la cultura sia definita fino ad oggi soprattutto per antitesi rispetto alla natura.

Ma se soltanto recente è il ricorso alla categoria concettuale di cultura nella nuova accezione, certo non solo recente è la mediazione culturale di tutti i significati elementari della vita. Un tempo accadeva che le forme simboliche della cultura realizzassero un'attitudine immediata a valere come documento della verità di tutte le cose; oggi invece esse appaiono subito nel loro aspetto di contingenza. Delle forme attraverso le quali trovano oggettivazione nella vita comune i significati elementari della vita dobbiamo di necessità servirci; e tuttavia quelle forme non ci impongono alcuna verità; di esse facciamo uso per significare. L'atto del significare è inteso come atto "creativo" del singolo.

Dunque, occorre disfare il *gender*; occorre disfare le invenzioni culturali a proposito del maschio e della femmina; di quelle invenzioni occorre certo servirsi; non sarebbe possibile infatti la relazione sociale, e dunque la stessa invenzione pratica della propria identità, senza ricorrere al codice della cultura; ma esso non è codice nel senso normativo del termine. Di tutti i codici, d'altra parte, oggi vien fatto soprattutto un uso trasgressivo.

La polarità maschio e femmina ha rilievo addirittura cruciale per rapporto alla complessiva architettura della cultura. Un indice eloquente in tal senso è quello offerto dalla lingua: la differenza tra maschile e femminile è una struttura fondamentale dell'operazione di nominare tutte le cose. Secondo attendibili indizi, la parola umana nasce esattamente nel quadro del rapporto tra maschio e femmina, e come effetto della meraviglia accesa dall'incontro. Se la cultura fosse da concepire come un mero arsenale di materiali simbolici, ai quali ciascuno attinge per inventare "creativamente" la propria visione della vita, in effetti il disfacimento del *gender* non avrebbe di che apparire troppo grave. Se invece alla cultura deve essere riconosciuto il significato di forma necessaria che assume l'alleanza umana, l'alleanza dunque che sola consente alla vita comune di non regredire alla barbarie, allora il disfacimento del genere ha di che apparire preoccupante; esso trascina con sé infatti il disfacimento della cultura tutta.

La differenza tra maschio e femmina, soprattutto la loro alleanza – è questo infatti l'aspetto più antico e radicale del loro rapporto, ma insieme sorprendentemente quello oggi meno considerato – hanno un rilievo originario per rapporto al dischiudersi di tutti i significati del vivere. Proprio questo tratto radicale rende il rapporto tra maschio e femmina particolarmente resistente a ogni considerazione tematica del pensiero riflesso. Le verità più radicali, quelle che stanno appunto all'origine di ogni altro pensiero, in tutti i modi resistono al tentativo di metterle a tema del pensiero stesso.

A proposito di questa verità radicale, iscritta appunto nel rapporto tra maschio e femmina, per millenni non è parso necessario istituire un'interrogazione di carattere teorico; la configurazione del rapporto si realizzava grazie alle risorse offerte dal mito, dal rito, dal costume; in ogni caso, attraverso le forme concrete e pratiche della cultura, non mediante i saperi riflessi. In epoca moderna il rapporto tra maschio e femmina conosce un profondo mutamento di regime entro la nuova cultura: si è passati – per esprimersi

nella lingua suggerita da Michel Foucault – dal “dispositivo di alleanza” al “dispositivo di sessualità”. Quando vigeva il primo regime, il rapporto tra maschio e femmina trovava configurazione appunto attraverso le forme pratiche della loro alleanza nella vita quotidiana; non era avvertita la necessità di produrre al riguardo un discorso tematico. Quando subentra il secondo regime invece si determina una sorta di un’inflazione discorsiva a proposito della sessualità. La sessualità – solo ora si usa questo gergo – assume la consistenza di provincia del continente umano; soltanto di una provincia si tratta; per rapporto alla sua frequentazione si determina la necessità di un sapere apposito; una necessità come questa prima appariva assolutamente sconosciuta. Da un secolo a questa parte si moltiplicano i discorsi e i saperi a proposito della sessualità.

Da una ventina d’anni a questa parte, poi, ci si interroga espressamente circa la pertinenza di quella costrizione all’eterosessualità, che caratterizza indubitabilmente la tradizione civile, che invece oggi in un numero crescente di casi appare assai poco naturale.

La questione sessuale mostra dunque un nesso indubitabile con la questione civile complessiva. Il rapido mutamento antropologico conosciuto dalle società occidentali, destinato prevedibilmente a investire col tempo tutte le società planetarie, solleva infatti una questione. Solleva anzi molte questioni, che debbono essere in ultima istanza ricondotte tutte a quella fondamentale: la cultura si riferisce a un’originaria verità dell’umano, oppure è finzione? Attraverso la creazione culturale gli umani rispondono alla verità che da sempre sta all’origine della loro vicenda e li interPELLa, oppure soltanto inventano le forme della loro possibile vita comune?

La Chiesa cattolica appare particolarmente sensibile alle questioni obiettivamente proposte dal mutamento culturale. Nel caso della Chiesa italiana in particolare questa sensibilità si è espressa da quindici anni a questa parte attraverso la proclamata necessità di elaborare un “progetto culturale”. Tale espressione è stata molto discussa,

come noto; appare obiettivamente discutibile<sup>1</sup>; e tuttavia meno discutibili paiono le istanze di fondo che stanno all'origine del progetto. Esse sono state indicate fin dall'inizio dal cardinal Ruini con molta insistenza:

... la cultura costituisce [pertanto] il terreno fondamentale di crescita, o invece di alienazione e deviazione, delle persone e delle comunità, e così anche lo spazio privilegiato di incarnazione del Vangelo e di confronto con altre e diverse visioni della vita.

Per la Chiesa e per ciascun credente la sollecitudine e impegno riguardo agli indirizzi e agli sviluppi della cultura non è [dunque] una forma di evasione da più concrete responsabilità pastorali e sociali; vuol dire invece farsi carico di quegli ambiti nei quali maturano le condizioni dei modi di pensare, delle scelte e dei comportamenti religiosi e morali, oltre che civici e sociali<sup>2</sup>.

Appunto a margine della questione sessuale possiamo misurare la grande rilevanza che assumono le questioni poste dal mutamento culturale per rapporto al destino stesso della coscienza credente. Ormai abbastanza diffusa è la percezione vivace del nesso profondo che lega la fede alla cultura, o più precisamente le forme della coscienza credente alle forme della cultura. Ma a questa percezione non corrisponde ancora un'attrezzatura concettuale adeguata al compito di precisare la qualità del nesso. Tale attrezzatura attende d'essere disposta, dalla teologia ovviamente. Alla grande insistenza retorica sulla necessità della "inculturazione" della fede, dunque di una sua iscrizione nella cultura del tempo, non corrisponde un cimento proporzionalmente serio della teologia con i problemi di comprensione della cultura. È spesso proclamata la necessità che la coscienza credente del singolo, a procedere dalla propria fede, produca anche una critica della cultura del

<sup>1</sup> Rimando al riguardo a due miei interventi, che risalgono ai primi mesi nei quali era agitata la questione del "progetto culturale" della Chiesa italiana: G. ANGELINI, *Progetto culturale. Il senso pertinente di una formula ambigua*, «Teologia» 20 (1995) 211-222; Id., *Ancora sul «progetto culturale» e sul bisogno di teologia*, «Teologia» 21 (1996) 131-140.

<sup>2</sup> Dalla Prolusione del card. Camillo Ruini al Consiglio Permanente della CEI del 19 settembre 1994.



tempo; ma gli strumenti per una tale critica non sono in alcun modo disposti dalla teologia.

Il tema dei rapporti tra maschio e femmina è, prevedibilmente, uno di quelli sui quali la sensibilità pastorale è più acuta; non stupisce che il forte impatto che il mutamento culturale produce in questa materia susciti un forte allarme nella sensibilità pastorale. L'allarme si esprime tuttavia nella forma del richiamo alle pretese evidenze della "legge naturale", piuttosto che nella forma del chiarimento del complesso nesso che lega la natura dell'uomo alla sua necessaria mediazione culturale. Il difetto di elaborazione teologica a proposito della categoria di cultura intesa nella sua accezione antropologica, e rispettivamente il difetto di elaborazione teologica a proposito della transizione culturale postmoderna, minaccia di rendere l'allarme pastorale a proposito della questione sessuale, per sé stesso certo giustificato, relativamente sterile.

La relazione tra maschio e femmina appartiene, senza alcuna possibilità di dubbio, al numero di quelle esperienze che assumono rilievo assolutamente radicale, in linea di principio, per rapporto alla configurazione complessiva della coscienza umana e della relazione umana; questo si dice per riferimento al singolo e certo anche per riferimento alla cultura di un popolo. La relazione tra maschio e femmina ha assunto di fatto tale rilievo nel passato, dovrà di necessità assumerlo anche in futuro. E tuttavia tale destino obiettivo della relazione di coppia stenta a realizzarsi nella società postmoderna. I codici simbolici convenzionali sono messi in discussione in quell'esperienza effettiva dei singoli, la quale appare destinata oggi per molti lati a rimanere clandestina; sono messi in discussione in maniera clamorosa nei proclami pubblici, spesso addirittura sguaiati; ci riferiamo ai proclami del movimento femminista e recentemente anche delle sue propaggini *queer*.

\* \* \*

Dal dibattito pubblico pare sostanzialmente assente la filosofia, dunque la figura del pensiero occidentale tradizio-

nalmente più titolata. Più in generale, assente è il genere il pensiero colto erede della grande cultura erudita dell'Ottocento. Sostanzialmente assente è la stessa teologia, nonostante il suo legame ovvio con il ministero ecclesiastico, e dunque il suo interesse obbligato – e ormai solitario – per i temi e i problemi della forma morale della vita.

Negli ultimi decenni la teologia ha tentato alcune vie di aggiornamento del pensiero convenzionale circa la sessualità trasmesso dalla tradizione scolastica; tali aggiornamenti appaiono però fino ad oggi – questa era la valutazione preliminare da cui procedeva il progetto del presente Convegno – troppo timidi e incerti. Sono stati individuati più precisamente due indirizzi più significativi di rinnovamento: quello rappresentato dal pensiero personalista e quello che nasce dalla rinnovata attenzione al testo biblico, in particolare a quei testi di *Genesi* 1 e 2 ai quali Giovanni Paolo II ha dedicato gran parte delle sue famose catechesi sul tema<sup>3</sup>. Appunto alla recensione di queste due linee di aggiornamento è stato dedicato il primo momento del Convegno. Occorre subito rilevare che i due indirizzi non sono adeguatamente distinti; la ripresa dei testi biblici si produce infatti sullo sfondo dell'istanza personalistica, che si oppone al naturalismo che minaccia le forme del pensiero tradizionale sul sesso.

Merita ancora di rilevare come il pensiero sul tema della sessualità trasmesso dalla tradizione di scuola si sia costituito in una stagione storica e culturale, nella quale il regime del rapporto tra maschio e femmina era quello che sopra con Foucault abbiamo definito “dispositivo di alleanza”; non era ancora intervenuto il passaggio al “dispositivo di sessualità”. In quella stagione civile la “sessualità” neppure esisteva; s'intende, non esisteva quale categoria di pensiero.

In epoca moderna, quando la *theologia moralis* si separa dal corpo principale della *theologia scholastica* a seguito del

<sup>3</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova - Libreria Editrice Vaticana, Roma - Città del Vaticano 1985.

Concilio di Trento e in ordine alle necessità di preparazione professionale dei sacerdoti al ministero del confessionale, la teologia in questa sua nuova – ma marginale – articolazione disciplinare certo si occupa anche di sesso; molti diranno che se ne occupa fin troppo. Soprattutto, se ne occupa male; lo fa infatti subito e solo per riferimento alla casistica dei comportamenti e nell’ottica del lecito e dell’illecito. A tal fine essa si serve di un apparato concettuale sostanzialmente derivato dalla tradizione aristotelica medievale; esso configura la comprensione del sesso negli umani secondo il modello suggerito dagli animali; esso assume la figura di funzione procreativa. Il criterio del lecito e dell’illecito è appunto quello stabilito dalla congruenza o meno dei comportamenti con il fine della procreazione. Lo sfondo antropologico culturale complessivo, prima ancora che lo sfondo prossimo del pensiero riflesso, non imponeva la percezione tematica da parte della coscienza del rilievo decisivo che l’identità di genere assume per rapporto alla configurazione complessiva della vita della coscienza. Certo già allora la percezione del significato di tutte le cose era segnata dalla polarità maschio/femmina; anzi, la correlazione tra polarità sessuale e visione del mondo si produceva per molti aspetti allora in termini assai più sicuri rispetto a quanto non accada oggi. Ma quanto più ovvia era tale correlazione, tanto meno si imponeva all’attenzione del pensiero riflesso.

Il compito di esaminare l’apporto del pensiero personalista alla istruzione della questione maschio e femmina lo ha avuto nel nostro Convegno Maurizio CHIODI; il titolo della sua relazione, *“Maschio e femmina” e reciprocità personale: la prospettiva personalistica*, suggerisce con molta chiarezza l’ottica della sua riflessione. Da essa emerge come quella personalista sia un’istanza, largamente recepita a livello retorico, in particolare dalla filosofia di matrice cristiana, assai più che una precisa teoria. L’istanza è declinata in forme teoriche molteplici e disperse; stenta a trovare assestamenti teorici consistenti. Soprattutto, proporzionalmente implicita rimane la precisa

connotazione sessuale della reciprocità; appunto sulla reciprocità in genere assai più che sulla reciprocità maschio e femmina insiste con grande enfasi il pensiero personalista, correggendo in tal senso il modello solipsistico della coscienza di sé proposto dalla tradizione illuminista. La suggestione del riferimento alla relazione maschio/femmina per raccomandare la tesi generale della mediazione dell'altro in ordine alla realizzazione della coscienza di sé appare prevedibile a priori; più difficile è introdurre una determinazione della reciprocità che faccia preciso riferimento alla qualità coniugale e rispettivamente parentale della relazione tra maschio e femmina. Appunto per rapporto a tale più precisa determinazione il personalismo del Novecento appare mancante.

Il riferimento alla connotazione precisamente sessuale del rapporto maschio e femmina è al centro dell'altro indirizzo che assume il rinnovamento del pensiero antropologico nella teologia del Novecento, quello che procede dal riferimento alla Scrittura. Nell'economia del Convegno tale indirizzo è stato illustrato da Livio MELINA per riferimento a quelle catechesi di Giovanni Paolo II sull'amore umano, che già sopra abbiamo citato e che sono divenute un punto di riferimento importante nella stessa ricerca teologica contemporanea a proposito del tema maschio e femmina. Di quelle catechesi Melina sottolinea la valenza critica per rapporto agli indirizzi assunti dai modi di pensare e di vivere il rapporto maschio e femmina nella tarda modernità.

Quale modello logico che interpreta tali modi di pensare e di vivere Melina ha scelto quello proposto da un sociologo inglese, Anthony Giddens; il modello è da lui stesso definito come modello della "relazione pura". Esso suggerisce che la relazione tra maschio e femmina avrebbe come unica legge la volontà delle parti; una tale volontà ha certo al suo fondamento l'esperienza gratificante dell'intimità; ma una tale intimità non avrebbe alcuna possibilità d'essere tradotta in figure oggettive di relazione, prefigurate rispetto alla volontà attuale delle parti e normative per

esse. In particolare, l'intimità dovrebbe rispettare l'assoluta autonomia del singolo e insieme l'assoluta autonomia rispetto alla generazione. In tale figura della "relazione pura", del tutto plastica, consegnata in maniera indifferenziata all'iniziativa dei partner, Giddens vede il compimento di quella sorta di religione che era l'amore già nell'epopea romantica.

A questo modello formale e vuoto secondo cui vivere la relazione Giovanni Paolo II oppone la tesi secondo cui quella relazione è segnata fin dal principio da un destino matrimoniale; la tesi è sintetizzata dal titolo della relazione di Melina: *Il corpo nuziale e la sua vocazione all'amore*. Il programma perseguito da Giovanni Paolo II appare del tutto pertinente nelle linee generali; è tuttavia proposto in termini poco elaborati sotto il profilo propriamente teorico. Melina suggerisce di passaggio l'accostamento a figure del pensiero contemporaneo, come la fenomenologia di Maurice Merleau-Ponty, il pensiero di Paul Ricœur o di Jean-Luc Marion. Le istanze di fondo sono certo comuni; ma la loro realizzazione chiederebbe un confronto analitico e critico con la tradizione del pensiero classico, che di fatto fino ad oggi non è prodotta. Rimane in tal senso operante il ricorso alle categorie proprie di quell'"antropologia delle facoltà", la quale pregiudica la possibilità di intendere il rilievo essenziale del dramma biografico, e rispettivamente della cultura ambiente, in ordine alla comprensione del senso dell'originario destino nuziale del corpo.

Tale omissione impedisce tra l'altro di istruire le complesse questioni poste dalla vicenda storica della cultura antropologica; pensiamo in prima battuta all'epopea moderna dell'amore, dunque all'epopea romantica; pensiamo poi anche al più recente fenomeno del tendenziale divorzio tra sessualità e cultura, che caratterizza la transizione postmoderna. Per affrontare tali questioni appare urgente il cimento della teologia con il compito di elaborare una teoria del rapporto uomo/donna, che renda ragione della sua essenziale mediazione culturale, come più in generale

della mediazione culturale dell'identità umana, e quindi della stessa evidenza morale.

\* \* \*

Un altro approfondimento, che la tesi di Giovanni Paolo II obiettivamente attende, è quella che si riferisce all'esegesi del testo biblico. In particolare, la ricerca specialistica rimane assai divisa sulla lettura di *Gen 1,27*; la questione è se sussista o meno un nesso tra la determinazione dell'umano quale immagine di Dio e l'articolazione dell'umano nella coppia maschio e femmina. All'approfondimento del tema maschio e femmina nelle Scritture il Convegno ha dedicato due relazioni. La prima, dedicata appunto ai testi della Genesi, è stata tenuta da Patrizio ROTA SCALABRINI sotto il titolo: *Da principio fu così... Antropologia e teologia della coppia in Genesi*. Sulla questione precisa del nesso tra immagine e polarità sessuale Rota Scalabrini segnala anzi tutto il probabile eccesso dell'attenzione che la ricerca esegetica ha dedicato alla formula *a immagine di Dio* di *Gen 1,27*; tale attenzione sarebbe suggerita dal rilievo che la categoria di immagine assume in testi che sono per altro soltanto molto posteriori. Rota Scalabrini richiama poi la tesi di Barth, che per primo suggerì la sussistenza di un nesso tra immagine da un lato, maschio e femmina dall'altro; da Barth dipende molta parte della teologia e della stessa esegesi successiva. A proposito della pertinenza o meno di quella tesi Rota Scalabrini non esprime una tesi netta; rileva in ogni caso come nell'interpretazione di Barth il nesso sia inteso come genericamente riferito alla reciprocità personale e non invece alla precisa relazione tra maschio e femmina. L'approfondimento di tale tema esigerebbe probabilmente altro che l'accanimento solo filologico sui pochi versetti di *Gen 1, 26ss*; esigerebbe di iscrivere quel testo nella tradizione complessiva dell'Antico Testamento.

I noti testi del libro della *Genesi* hanno di fatto un rilievo privilegiato per rapporto alla ricostruzione dell'ottica biblica sul tema della sessualità; meritano tale rilievo

anche in linea di diritto; e tuttavia non esauriscono certo l'apporto della tradizione biblica al tema. Nella sua recente enciclica *Deus caritas est* Benedetto XVI, ricorrendo a una formula audace, suggerisce un nesso stretto tra la visione matrimoniale e monogamica del rapporto tra maschio e femmina e un aspetto tanto radicale della tradizione biblica come il monoteismo:

All'immagine del Dio monoteistico corrisponde il matrimonio monogamico. Il matrimonio basato su un amore esclusivo e definitivo diventa l'icona del rapporto di Dio con il suo popolo e viceversa: il modo di amare di Dio diventa la misura dell'amore umano. Questo stretto nesso tra *eros* e matrimonio nella Bibbia quasi non trova paralleli nella letteratura al di fuori di essa (n. 11<sup>b</sup>).

Ora questo nesso tra monogamia e monoteismo è illustrato – così pare – soprattutto dalla predicazione profetica. Ma non solo da essa. Il contributo di Gianantonio BORGONOVINO al Convegno, posto sotto il titolo significativo *Monogamia e monoteismo. Alla radice del simbolo dell'amore sponsale nella tradizione dello jahvismo*, propone una tesi audace: alle origini dell'uso della metafora sponsale per dire dell'alleanza religiosa starebbe proprio il *Cantico dei Cantici*; più precisamente, la tradizione poetica risalente al periodo egiziano dalla quale scaturisce quel singolare libro biblico che è il *Cantico*. La tesi appare audace sotto un duplice profilo: in considerazione dell'interpretazione che essa propone del *Cantico*, e in considerazione del rilievo che conferisce a questo libro singolare in ordine all'interpretazione di un tema, che viene invece riferito di solito alla predicazione dei profeti. Rimane in ogni caso spazio per ulteriori chiarimenti a proposito del rilievo che lo sviluppo profetico della metafora sponsale per dire dell'alleanza ha avuto in ordine alla comprensione del rapporto matrimoniale.

I nuovi indirizzi recenti del pensiero teologico, quello personalista e quello biblico, nascono sollecitati certo dal mutamento culturale, dagli interrogativi molteplici e gravi

dunque che la nuova civiltà urbana propone ai rapporti tra maschio e femmina; sotto altro profilo, nascono a seguito delle forti sollecitazioni che in materia di teoria della sessualità propone il nuovo pensiero psicologico inaugurato da Freud. E tuttavia un raccordo esplicito di questi nuovi indirizzi di pensiero al mutamento culturale e agli interrogativi da esso proposti manca di prodursi. Quanto al confronto con la psicoanalisi in qualche misura esso certo interviene; si produce tuttavia senza referenza a quel "nervosismo moderno"<sup>4</sup> dal quale la ricerca teorica della psicoanalisi origina. Il difetto di referenza della riflessione teologica al mutamento culturale costituisce un inconveniente obiettivo, se non altro per questo motivo: solo tale raccordo consentirebbe, meglio imporrebbe, di introdurre espressamente il pensiero della necessaria mediazione culturale della differenza e della prossimità tra maschio e femmina. Il tratto naturale della prossimità tra maschio e femmina non contraddice la necessaria mediazione culturale di quel rapporto; addirittura la cultura tutta nasce appunto grazie a quella prossimità naturale e per onorare quella prossimità.

\* \* \*

La teologia pare fino ad oggi cimentarsi in misura davvero scarsa con i mutamenti antropologici, che pure hanno rilievo determinante in ordine alla comprensione delle difficoltà presenti della coppia. Appunto questo difetto di istruzione antropologico culturale della questione maschio e femmina era uno degli argomenti qualificanti dai quali procedeva il progetto del Convegno. Quel difetto sotto certo profilo non sorprende; è l'esito prevedibile di una lunga tradizione teologica, che ha sempre ignorato *in actu signato*

<sup>4</sup> *La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno* è il titolo di un saggio di S. Freud del 1908, pubblicato in *Opere di Sigmund Freud*, vol. 5: 1905-1908. *Il motto di spirito e altri scritti*, Boringhieri, Milano 1983, 411-430.



la mediazione che il costume esercita in ordine alla configurazione del profilo morale dell'umana esperienza; essa ha da lungo tempo postulato un'irreale accessibilità della legge morale alla competenza di una ragione senza tempo e senza luogo, dunque senza *mores*. Oggi l'evidenza di una tale mediazione è fin troppo chiara; in tal senso è diventato urgente occuparsi dei *mores* e delle ragioni che paiono determinarne un'irrimediabile compromissione. Si occupano però di fatto del mutamento dei costumi approcci teorici poco attrezzati sotto il profilo propriamente teorico, e soprattutto estranei all'interrogazione morale. Così accade nel caso della coppia e della sessualità, come accade nel caso di tutti gli altri temi e problemi posti dalla transizione civile.

I mutamenti antropologici che si producono nell'arco storico moderno per riferimento alla relazione maschio e femmina sono assai complessi. È stato proposto più volte uno schema di comodo; esso certo è solo uno schema, appare tuttavia effettivamente idoneo a propiziare una prima istruzione del tema. Mi riferisco allo schema che distingue due momenti fondamentali del mutamento civile: il primo è costituito dall'epopea moderna dell'amore romantico, o forse si deve dire – ponendosi dal punto di vista della recensione storico religiosa del fenomeno – dalla grande *eresia* dell'amore romantico; il secondo momento è quello che vede emergere la questione sessuale, dove si realizza dunque il passaggio dal “dispositivo di alleanza” al “dispositivo di sessualità” diagnosticato da M. Foucault. Questo passaggio si manifesta in maniera macroscopica soltanto nel Novecento; caratteristica distintiva del “dispositivo di sessualità” è un approccio alla relazione tra maschio e femmina che procede dalla prospettiva intrapsichica, invece che dalla più ovvia prospettiva del rapporto personale, come accadeva nella stagione civile precedente. Appunto alle due trasformazioni moderne della coppia sono state dedicate le ultime relazioni del Convegno.

Della relazione maschio/femmina un tempo non si occupava la riflessione di carattere teorico; si occupavano i poeti assai più che i filosofi. Il privilegio dei poeti rispetto ai

filosofi, obiettivo, è poi enfatizzato ed elevato a teorema dalla moderna epopea dell'amore romantico. Rispetto al silenzio complessivo che caratterizzava la filosofia per riferimento al tema della coppia faceva marginale eccezione la riflessione morale, e rispettivamente quella politica; morale e politica d'altra parte non erano adeguatamente distinte un tempo; la prima formale trattazione *etica*, e cioè quella di Aristotele, si rappresenta appunto come riflessione *politica*.

La configurazione simbolica del maschile e del femminile un tempo si produceva grazie alle pratiche effettive della vita, dunque grazie al costume e alla lingua, non certo a opera del pensiero riflesso; sempre le pratiche davano forma alla stessa relazione nuziale. Le cose, nel fondo, stanno così fino ad oggi; e tuttavia il pensiero riflesso stenta a riconoscere questo stato di cose; eleva invece la pretesa – decisamente poco credibile – di ergersi a principio di verità, per riferimento alla verità universale, e anche per riferimento alla verità della relazione tra uomo e donna.

Questa pretesa incongrua definisce la tentazione “illuminista” che insidia il pensiero teorico fin dai suoi inizi. La filosofia nasce dal desiderio di esorcizzare la deprecabile imprecisione della *doxa* a cui si affida la vita immediata mediante le risorse dell'*episteme*. Agli inganni facili della coscienza ingenua, segnata dagli affetti e dalle passioni, dovrebbe portare rimedio l'univocità del concetto.

Nel corso della storia occidentale il progetto illuministico conosce diverse realizzazioni. Indulgendo allo schema, possiamo distinguere tre realizzazioni maggiori: quella prodotta dalla sofistica, maestra di tutto il pensiero morale antico; quella prodotta dalla scolastica medievale e finalmente quella propria del moderno programma illuministico perseguito dalla filosofia separata dalla teologia. Tra le tre forme di illuminismo sussistono nessi stretti.

Il discorso della filosofia antica per la comprensione del senso della coppia maschio/femmina ha decisamente privilegiato la prospettiva politica. Espressione puntuale di tale privilegio è la contrazione del discorso sulla coppia alla

figura di discorso sulla generazione, e dunque sul sesso. In un contributo ormai lontano nel tempo (1960), Paul Ricœur iniziava la sua riflessione sul tema della sessualità proprio rilevando questa stranezza: per venire a capo dell'enigma del rapporto tra uomo e donna ci si interroga sulla sessualità piuttosto che sull'amore. «Il termine di sintesi, il punto di polarizzazione, il motore spirituale – egli si chiedeva – non è forse l'amore?». La scelta di centrare tutta la riflessione circa la coppia sulla sessualità piuttosto che sull'amore portava già allora il segno di un *errore*; all'origine del rapporto tra maschio e femmina è la *meraviglia*, e non l'errore; l'origine però è precocemente dimenticata; appunto per questo motivo la polarità maschio/femmina assume la forma di *enigma*, e di enigma pressoché insolubile<sup>5</sup>.

L'esorcismo del tratto sfuggente e inquietante del rapporto maschio/femmina si produce tipicamente attraverso la teoria "razionale", che intende il sesso quale funzione procreativa; in forza di tale lettura, esso è posto al servizio della specie e non della persona. La teoria del sesso quale funzione procreativa realizza la precipitosa configurazione politica del discorso sulla coppia; «l'etica rigorista [è] imperniata su di un unico assioma: la sessualità è una funzione sociale di procreazione e al di fuori di questa è priva di significato»<sup>6</sup>.

A confortare tale prospettiva politica sulla coppia ha concorso il cristianesimo stesso:

Il monoteismo etico ha largamente demitizzato la sacralità cosmica e vitale con le sue divinità vegetali e infere, le sue ierogamiche, le sue violenze e i suoi deliri, a vantaggio di un simbolismo estremamente povero, più celeste che terreno,... il cielo stellato sopra di noi. Ora il sacro trascendente è

<sup>5</sup> Mi riferisco a P. RICŒUR, *La merveille, l'errance, l'enigme*, apparso in origine come editoriale di un numero monografico di «Esprit» (n. 11, nov. 1960), tradotto in italiano *La meraviglia, la deviazione, l'enigma*, nel volume *Problematiche della sessualità*, Borla, Torino 1966, 9-22.

<sup>6</sup> *Ivi*, 11.

molto più adatto a sostenere un'etica politica centrata sulla giustizia che il lirismo della vita<sup>7</sup>.

L'illuminismo cristiano a proposito del sesso e quindi la correlativa prospettiva politica si affermano nella forma più chiara nel pensiero scolastico medievale, il quale comanderà la stessa considerazione casistica della stagione moderna: uomo e donna nel loro rapporto reciproco sarebbero al servizio della specie e non perseguirebbero un bene proprio della persona.

L'illuminismo moderno, quello che a titolo privilegiato porta questo nome, sostanzialmente ignora il tema della coppia, assegnato al *romance*, e in tal senso alla competenza dei poeti. Sotto altro profilo, il tema è assegnato alla sfera del privato; per ciò che si riferisce alla vita civile e pubblica, non è riconosciuto ad esso alcun consistente rilievo.

L'illuminismo moderno conosce tuttavia una rapida crisi nella stagione recentissima, qualificata come postmoderna, caratterizzata in termini di esaurimento degli ideali forti, della ragione dunque e del soggetto autonomo, o addirittura autarchico. Espressione qualificante del pensiero postmoderno è il rifiuto di riconoscere alla cultura una qualsiasi ragione di verità, e quindi un qualsiasi valore normativo; essa non sarebbe in alcun modo documento della verità dell'umano.

Non era forse un tale rifiuto già alla radice del primo illuminismo? E prima ancora, non era tale rifiuto alla radice dello stesso programma cartesiano, che propugnava il dubbio quale metodo per giungere alla conoscenza certa? Sì, certo. E tuttavia il distacco dai pregiudizi correnti della cultura e dell'educazione era allora soltanto metodologico, interessava soltanto i filosofi, o più in generale gli intellettuali. Per di più, essi si opponevano alla cultura soltanto nei pensieri; per ciò che si riferiva alle necessità della vita ordinaria, Cartesio dichiarava espressamente di volersi conformare alla morale corrente, dunque alla morale cristiana,

<sup>7</sup> *Ivi*, 10s.

sia pur dequalificata ormai a *morale par provision*. Nella stagione postmoderna invece il rifiuto dei codici della tradizione culturale interessa la gente comune; non nasce da una contestazione teorica che si appelli al difetto di argomenti delle tradizioni trasmesse; nasce invece dalla percezione del carattere arbitrario di quelle tradizioni da parte della coscienza comune.

Un secondo tratto differenziale del presente distacco del pensiero dalla cultura rispetto al distacco già perseguito dalla critica illuminista è che esso si unisce al franco riconoscimento della necessità inesorabile che la coscienza ha di ricorrere alle risorse della cultura per articolare la percezione significativa del reale. La cultura è tuttavia trattata non come un codice, ma come un archivio di materiali simbolici a cui ricorrere per arrangiare una visione della vita, con opera di *bricolage*. Deleuze, pensatore tipico del post-moderno, tesse espressamente l'apologia della vita nomade e senza identità; la superficialità, la capacità dunque di accedere a meticcianti senza pregiudizi, diventa virtù. La tanto celebrata libertà, intesa quale autarchia del soggetto, cede il posto al programma della vita come invenzione estetica.

Inventata non è solo la vita del singolo, d'altra parte; inventato appare nella sostanza anche il passato, così come esso viene trattato dal discorso leggero e fantasioso dei *cultural studies*. Per sottrarre la memoria della fede – e la stessa memoria della cultura occidentale – all'indiscriminata decostruzione che la minaccia occorre che la teologia si cimenti con i problemi della trasformazione antropologica, e quindi anche con i ripensamenti teorici che tale cimento richiede.

Ai due momenti successivi delle trasformazioni civili che investono la relazione maschio e femmina sono state dedicate le due ultime relazioni del nostro Convegno.

La prima, affidata a Juan-José PÉRES-SOBA, è stata espressamente intitolata a *L'epopea moderna dell'amore romantico*. La letteratura disponibile a proposito di tale epopea non è abbondantissima; in ogni caso, essa accorda attenzione privilegiata alla considerazione dei rapporti tra

figura romantica dell'amore e nuove forme assunte dalla religione in epoca moderna. È diffusamente rilevato il nesso tra secolarizzazione civile e lievitazione della religione interiore dell'amore. La tesi è proposta in particolare, in diverso modo, da due opere non più recenti, ma sempre da capo citate, che più di tutte le altre hanno segnato il dibattito del Novecento sull'amore romantico: *Allegoria dell'amore* di C.S. Lewis, e *L'amore e l'Occidente* di D. de Rougement. Entrambe le opere sono attraversate da riferimenti qualificanti alla prospettiva cristiana; anche per questo motivo sono citate con frequenza nella letteratura teologica sul tema dell'amore. E tuttavia ci sembra che mai la questione dell'amore romantico sia stata formalmente istruita e discussa quale questione teologica. Non è disponibile, in particolare, una valutazione teologica comparativa delle letture per molti aspetti contraddittorie che dell'amore romantico sono proposte nelle due opere.

Ad esse fa esplicito riferimento Péres-Soba nella relazione qui pubblicata; manca tuttavia di rilevare l'opposta valutazione espressa dai due autori per riferimento al rapporto tra cristianesimo e amore romantico: un'eresia (de Rougement) oppure la forma nella quale la religione sopravvive anche nell'età della scienza (Lewis)? Péres-Soba esprime da parte sua una precisa denuncia nei confronti della figura romantica dell'amore: essa azzerava il tempo, dunque la memoria e insieme la promessa; in tal modo dispone le condizioni propizie a una celebrazione mitizzante dell'amore. La via alternativa suggerita non è certo quella puritana, di cancellare cioè ogni rilievo morale del *pathos*; è invece quella che passa attraverso la formulazione esplicita dell'interrogativo a proposito dell'origine dell'amore, che sta oltre l'amore stesso; solo la confessione di quell'origine consente di discernere il senso e i criteri dell'amore.

Effettivamente occorre riconoscere come l'esperienza sorprendente dell'amore rimandi la creatura umana a un'origine che anticipa e apre il suo cammino. Le forme originarie dell'amore, e dunque quelle dell'*eros* che sorprende e affascina, sono gravide di una parola: più precisamente, di

una promessa e insieme di una legge. La comprensione della promessa e della legge iscritte nelle forme dell'*eros*, e dunque il passaggio dall'*eros* all'*agape*, è possibile non certo grazie a parole, e neppure semplicemente grazie a un'intuizione arcana; esige invece un cammino, che è come dire la realizzazione pratica del rapporto tra uomo e donna; esige in tal senso di passare attraverso la mediazione del tempo disteso, e quindi anche attraverso la mediazione della cultura. Appunto attraverso il chiarimento di questa necessaria mediazione storica dell'amore occorre passare per comprendere gli equivoci del mito moderno dell'amore romantico.

L'ultimo contributo al Convegno, dedicato al tema *Passaggio al postmoderno: il gender in questione*, è di chi scrive questa Introduzione. La vicenda civile del Novecento in molti modi ha segnato il passaggio del tema maschio e femmina dall'epopea dell'amore romantico alla questione sessuale. La questione era in prima battuta, nella riflessione di Sigmund Freud, quella della composizione tra vita sessuale e salute mentale; più precisamente, tra codice dei comportamenti sessuali espresso dalla morale civile e rigidità della pulsione. Progressivamente, la questione ha assunto consistenza più radicale; è diventata quella del rapporto tra identità del soggetto e identità di genere. La codificazione dei generi disposta dalla cultura pare a molti – in particolare a fautori e fautrici della liberazione della donna – pregiudicante per rapporto alle esigenze obiettive dei singoli.

Il mutamento accelerato del costume dispone condizioni propizie a sempre più diffuse incertezze nei processi di identificazione dell'uomo e della donna; mancano – così ci pare – significativi tentativi di chiarimento del nesso tra mutamento antropologico e diffusione delle incertezze di identità. L'approccio pertinente in tal senso sarebbe quello proprio di una sociologia della cultura. Si moltiplicano invece le proposte di sottrarre l'identità di genere ad ogni codice socialmente sancito; in questo caso come in molti altri, a un problema posto dalla transizione civile è data

risposta mediante proposte alternative di teoria generale dell'umano.

Si segnala in specie la proposta radicale avanzata da molte parti di separare semplicemente sesso e genere; al *gender*, concepito come la forma culturale del sesso, dunque come quel complesso di elaborazioni simboliche mediante le quali soltanto è possibile l'integrazione cosciente del sesso, è riconosciuta un'assoluta plasticità. Al singolo non è certo possibile sottrarsi all'eredità della cultura; e tuttavia essa non deve essere intesa come un codice normativo, ma semplicemente come una risorsa in ordine all'invenzione di sé. A tali indirizzi di pensiero la Congregazione della Dottrina della fede ha dedicato attenzione già nel 2004, nella sua *Lettera ai vescovi della chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella chiesa e nel mondo*; la denuncia lì espressa, prevedibile e pertinente, non è però accompagnata dalla istruzione della questione maschio/femmina in termini antropologico culturali.

Proprio questa istruzione ci pare invece l'urgenza del presente. Riconoscere la mediazione culturale del senso della differenza sessuale pare necessario; occorre in tal ottica superare l'assunto che suppone la possibilità di accedere alla conoscenza della legge naturale affidandosi a una ragione senza tempo, senza memoria, senza cultura. Il chiarimento teorico del rapporto tra natura e cultura è la condizione perché si possa poi procedere a quella interpretazione della transizione civile presente, mediante la quale soltanto è possibile disporre le condizioni per lo stesso giudizio e rispettivamente per la formazione della coscienza dei singoli. Occorre anzi tutto registrare come il rapporto tra natura e cultura sia necessario e insieme "dialettico"; questo aggettivo, troppo abusato, è qui da intendere in un senso minimale: quel rapporto non si stabilisce tra termini definiti a monte del rapporto stesso. Né la natura è nota a monte rispetto alla cultura, né la cultura potrebbe apparire nota se non a procedere da evidenze



naturali, che trascendono la cultura stessa e alle quali la cultura rimanda.

\* \* \*

La famiglia è un'istituzione a rischio, come dovrebbe essere ormai evidente a tutti, nella rapida transizione che conoscono le società occidentali nel nostro tempo. Meno evidenti sono i costi che tale fragilità della famiglia comporta per rapporto al singolo e alla società nel suo insieme. La fragilità della famiglia costituisce la fondamentale ragione di fragilità dello stesso soggetto individuale. La fragilità del soggetto è fenomeno che appare oggi più noto e più studiato della fragilità della famiglia; esso è denunciato infatti da molte voci. Si tratta delle voci di psicologi e sociologi, tuttavia, assai più che della voce di filosofi e teologi. La debolezza della famiglia è all'origine, in particolare, delle incertezze che caratterizzano i processi di identificazione del singolo anche sotto il profilo della sua identità di genere. La debolezza della famiglia ha, più precisamente, questo tratto, la declinazione dei rapporti familiari in termini soltanto affettivi; sempre più sistematica è l'abdicazione della madre e soprattutto del padre a compiti di tradizione culturale nei confronti del figlio.

Alle diffuse incertezze dei processi di identificazione di genere il pensiero femminista dà sanzione ideologica mediante la proposta radicale, che separa sesso e genere. Mediante una tale proposta è espresso un preciso auspicio, quello di dissolvere il valore architettonico che la polarità maschio/femmina assume nella tradizione culturale universale. Quel valore appare fastidioso, nel senso di divenire principio di discriminazioni e sofferenze.

Il confronto tra la Chiesa cattolica e la cultura pubblica su questi temi appare aspro, ma anche assai equivoco. Il magistero della Chiesa in materia si appella spesso ai cosiddetti principi o valori *non negoziabili*. Non negoziabili sono, ovviamente, tutti i principi morali; o detto in lingua più teologica, tutti i comandamenti di Dio. Il confronto civile

non si produce però immediatamente sui principi morali o sui comandamenti di Dio; a livello di cultura pubblica, essi sono oggi affidati alla competenza insindacabile della coscienza privata. Il confronto si produce invece a margine di problemi connessi alla produzione legislativa. Sotto tale profilo, pesa oggi ancora sulle forme della presenza della Chiesa nella disputa pubblica il mancato chiarimento della complessa distinzione tra diritto e morale, e più in radice la rimozione che la questione morale conosce a livello di dibattito pubblico. Il presupposto del discorso ecclesiastico, che cioè principi morali non negoziabili dovrebbero essere insieme principi della produzione legislativa, appare debole. Esso pare strettamente legato alle concezioni correnti in fatto di *legge naturale*, o meglio di *diritto naturale*.

Il tema della famiglia incrocia sotto tale profilo quello più generale dei rapporti tra natura e cultura. Il confronto da privilegiare nella situazione presente è quello che mette a tema la trasformazione antropologica e culturale, e non invece subito i massimi principi dell'ordinamento giuridico. Il preciso riferimento alla trasformazione antropologico culturale appare invece sostanzialmente assente nelle forme del dibattito pubblico. La cultura laica si esprime quasi che il diritto possa essere pensato a procedere da presunti *diritti* soggettivi, definiti senza necessità di riferimento alle forme storiche della cultura. La stessa cultura cattolica si riferisce a *principi naturali*, dei quali si suppone la definizione a monte rispetto alle forme della cultura. Il nesso tra coscienza e forme del costume, che appare innegabile in linea di principio e anche nelle forme storiche concrete del passato recente, appare in tal senso come rimosso.

Mentre appunto questo è il compito urgente che il pensiero cristiano deve finalmente affrontare; essa deve formalizzare una propria riflessione sui fatti di cultura, e quindi sul nesso tra natura e cultura. Con il Convegno, di cui qui pubblichiamo gli atti, ci auguriamo di avere dato un piccolo contributo all'istruzione di tale complessa riflessione.

**Giuseppe Angelini**