

Luca Castiglioni \*

## FIGLIE E FIGLI DI DIO

Compendio di uno studio sulle relazioni fra donne e uomini  
alla luce dell'uguaglianza battesimale

SOMMARIO: PREMESSA – INTRODUZIONE – I. DISCERNERE LE “VOCI” DELLE DONNE E LE “RISPOSTE” DELLA CHIESA CATTOLICA: 1. *La voce delle donne si è fatta sentire*; 2. *Abbiamo ascoltato?*; 3. *Le acquisizioni che permettono di procedere oltre* – II. LE RISORSE DELLA FEDE PER PENSARE L'UGUAGLIANZA E LA DIFFERENZA: 1. *Unità ergo uguaglianza battesimale*; 2. *Differenza sessuale*; 3. *Sormontare la violenza* – III. PER UN'ANTROPOLOGIA, UN'ECCLESIOLOGIA E UNA TEOLOGIA INCLUSIVE: 1. *Antropologia teologica*; 2. *Ecclesiologia*; 3. *Cristologia e teologia trinitaria* – CONCLUSIONE

### PREMESSA

Con il presente contributo ci proponiamo di compendiare i risultati di un corposo studio sulle relazioni fra donne e uomini, che considera le difficoltà in esse presenti secondo la prospettiva dell'uguaglianza battesimale attestata nelle Sacre Scritture<sup>1</sup>. L'articolo può dunque valere quale introduzione alla problematica evocata (non solo a livello ecclesiale); quale illustrazione delle relazioni inedite a cui la novità cristiana dà accesso; quale esplorazione delle potenzialità presenti nella prospettiva escatologica dei rapporti fra donne e uomini, in ambito antropologico, ecclesiologico e teologico. Data la peculiarità dell'operazione svolta – non si recensisce criticamente l'opera<sup>2</sup> e nemmeno si entra a dettagliarne le tesi di fondo – conviene segnalarne con franchezza i limiti: un compendio (estremamente) sintetico non può svolgere approfonditamente le argomentazioni come

\* Docente incaricato di Teologia Fondamentale presso la Sezione Parallela della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale con sede nel Seminario Arcivescovile di Milano (Venegono Inferiore).

<sup>1</sup> L. CASTIGLIONI, *Filles et fils de Dieu. Égalité baptismale et différence sexuelle*. Préface de C. THEOBALD (= Cogitatio fidei 309), Éd. du Cerf, Paris 2020.

<sup>2</sup> In tal senso si possono considerare le recensioni di A.M. PELLETIER in *Études* 5 (2020) 117-118, di A. WÉNIN in *Revue théologique de Louvain* 52 (2021) 427-431 e di G. OSTO in *Studia Patavina* 69 (2022) 379-382.

lo fa il testo di riferimento, né specificare tutti i passaggi. Considerando che i temi trattati sono complessi e insidiosi, tale scelta presta il fianco alle critiche, a partire, appunto, da quella di (eccessiva) allusività. Scegliamo di correre questo rischio proprio perché è possibile riferirsi al testo, da poco disponibile anche in italiano, per lo svolgimento più puntuale e rigoroso delle intuizioni, per una maggiore ampiezza argomentativa e per più consistenti e circostanziati riferimenti bibliografici<sup>3</sup>. Lo scopo dichiarato dell'articolo, invece, è quello di introdurre a una problematica complessa e urgente segnalando l'esistenza di un percorso al contempo ampio e originale, che mancava nella letteratura sul tema. Questo ha suggerito di badare più alla completezza della panoramica che all'approfondimento dei suoi peculiari sviluppi.

#### INTRODUZIONE

Nel quotidiano delle relazioni che donne e uomini intrattengono, come si compongono la loro fondamentale uguaglianza e la loro ineludibile differenza? In un tempo in cui la prima è intesa come un valore cardinale nelle democrazie occidentali, e il significato della seconda si offusca, assottigliandosi fino al rischio di scomparire, la nostra ricerca propone un modo di articolare, in teologia, queste due realtà al contempo decisive e inafferrabili. In passato, quando il valore del maschile era onnicomprensivo e le donne erano quasi invisibili al livello pubblico, il modo di normare le relazioni di genere era relativamente semplice, benché ingiusto. Oggi, a seguito degli sconvolgimenti della modernità e delle lotte femministe – attraverso le quali le donne hanno potuto far sentire la loro voce – non è più concepibile organizzare la società secondo *un principio naturale o culturale di superiorità* di un sesso sull'altro. Ciò non significa, tuttavia, che la situazione attuale sia perfettamente equilibrata e pacifica: il rapporto tra uomini e donne mostra le sue tensioni profonde e irrisolte e forme di violenza ancor più insidiose continuano a caratterizzarlo.

Questa condizione di “uguaglianza conflittuale” (in istanza di superamento) nel rapporto tra donne e uomini, è il punto di partenza della ricerca, che gravita attorno a un tema nevralgico del nostro tempo, complesso e assai carico dal punto di vista emotivo, culturale, politico e anche

<sup>3</sup> L. CASTIGLIONI, *Figlie e figli di Dio. Uguaglianza battesimale e differenza sessuale* (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 215), Queriniana, Brescia 2023.

(o soprattutto) ecclesiale. Infatti, le disuguaglianze tra donne e uomini si manifestano nella Chiesa in un modo che l'evoluzione della società civile – almeno nei suoi proclami e in alcune sue leggi – ha reso più evidente. Il *divario tra cultura laica e cultura cattolica* per quanto riguarda l'inclusione e la rappresentatività delle donne è fin troppo visibile. Nella società civile, le donne hanno conquistato i loro diritti, alla pari con gli uomini e sono in procinto di ottenere la parità nella remunerazione professionale, oltre che nell'assunzione di incarichi di responsabilità. Dal canto suo, la Chiesa non appare così pronta ad affidare alle donne i più alti ruoli dirigenziali e le cattoliche hanno ancora difficoltà a farsi ascoltare nella Chiesa e a partecipare all'elaborazione del suo insegnamento. Emerge, dunque, una posta in gioco decisiva nella problematica in oggetto: la credibilità della Chiesa cattolica in questo terzo millennio.

Tale gravissima sfida pare suggerire un "angolo di attacco" al problema, ben espresso da questo interrogativo: *abbiamo, come Chiesa (cattolica), ascoltato fino in fondo la voce delle donne (cristiane)*, quella che si è sollevata con le sue rimostranze e le sue proposte fin dai tempi moderni e soprattutto nella contemporaneità? Immediatamente sorgono anche altre domande, dettando in un certo senso il percorso della ricerca: la risposta che la Chiesa cattolica ha offerto è all'altezza del problema sollevato? Tale risposta esprime pienamente la forza della buona novella del Vangelo per le donne, nella loro relazione con gli uomini? La fede cristiana ha una parola propria e specifica da pronunciare nell'attuale momento storico? Come possiamo ascoltarla e renderla ricevibile nel radicale pluralismo odierno? Come può la fede aiutare a pensare e a vivere rapporti di vera uguaglianza tra coloro che differiscono (sessualmente), in particolare superando la violenza ancora presente nei rapporti tra donne e uomini, sia nella società che nella Chiesa?

Per entrare nella problematica così evocata e provare a rispondere agli interrogativi emersi, il nostro studio si è mosso sulla base di una precisa ipotesi: non è vantaggioso ricercare una definizione della differenza sessuale originaria o identificare dei tratti essenziali e "specifici" della donna (il "genio femminile") e dell'uomo dai quali dedurre il ruolo particolare che essi dovrebbero assumere nella Chiesa e nel mondo; conviene, piuttosto, radicarsi nell'unità cristiana di coloro che – attraverso l'esperienza battesimale – rinascono come figlie e figli di Dio alla vita nuova. La scelta, dunque, è partire immediatamente dalla novità cristiana, cioè dalla *forma escatologica delle relazioni* a cui la realtà del battesimo – rendendoci fi-

glie e figli di Dio per adozione, e quindi tra noi fratelli e sorelle – permette di accedere.

Per sviluppare le implicazioni di tale ipotesi, la ricerca si è articolata in tre momenti, che i paragrafi del presente articolo si propongono di condensare. Anzitutto, si sono dovuti approfondire i due “poli” della problematica, cioè la “voce delle donne” e la “voce della Chiesa”, considerando la portata e il valore delle sfide lanciate e valutando l’adeguatezza della reazione ad esse (*I parte*). Successivamente, si sono investite le risorse proprie della fede cristiana – attinte in particolare dalle Scritture – attraverso l’ipotesi della filiazione divina, che si è rivelata la realtà essenziale per articolare l’uguaglianza fondamentale tra uomini e donne e le loro differenze, nonché per superare la violenza che ancora si annida nella loro relazione (*II parte*). Questa luce ha permesso, infine, di entrare in alcuni dibattiti in cui la questione della differenza sessuale risulta centrale, e di raccogliere le “sfide” lanciate dalle donne in modo adeguato alle esigenze del nostro tempo, capace cioè di irradiare la forza del Vangelo nei nuovi contesti (*III parte*).

## I. DISCERNERE LE “VOCI” DELLE DONNE E LE “RISPOSTE” DELLA CHIESA CATTOLICA

La prima tappa della ricerca – incentrata, come appena detto, sull’analisi critica dei due poli della problematica – ha condotto a una inequivocabile presa di coscienza, accompagnata da un certo disagio, ma anche da una fondata speranza. La *consapevolezza* concerne il fatto che la voce delle donne si è fatta sentire come non mai, nel mondo e nella Chiesa, esprimendo sofferenza e richiesta di cambiamento. Il *disagio* deriva dal fatto che la Chiesa cattolica non sembra aver ascoltato fino in fondo le loro voci, né aver ancora reagito adeguatamente alle questioni sollevate. La *speranza* risiede nel fatto che le risorse per costruire relazioni di vera pace tra donne e uomini sono già a disposizione, al cuore stesso della fede evangelica.

### *1. La voce delle donne si è fatta sentire*

Nessuno sa quando gli uomini si sono arrogati il diritto di dominare sulle donne disponendo di loro; neppure sappiamo se sia del tutto pertinen-

te parlare, a questo proposito, di una “dominazione maschile universale”<sup>4</sup>, dal momento che il rapporto tra donne e uomini deve essere compreso nella diversità irriducibile dei contesti culturali, come insegnano la sociologia e l’antropologia culturale<sup>5</sup>. Di fatto, però, *i valori del maschile si sono sempre imposti* lungo i secoli: le nostre società recano palesi tracce di questo squilibrio. La difficoltà a concepire la reale uguaglianza tra uomini e donne, che ha portato a sistemi sociali in cui queste ultime sono subordinate, è radicata nel pensiero occidentale fin dalle sue origini, come testimoniano la filosofia di Aristotele e quella di Platone<sup>6</sup>.

Essendo tale il punto di partenza, si intuisce la forza sconvolgente della modernità – con i suoi processi di emancipazione borghese e proletaria, di autonomia dell’individuo, con la rivoluzione industriale e l’introduzione della democrazia – anche per quanto concerne la condizione delle donne. In particolare, i progressi della medicina (calo della mortalità connessa al parto, controllo della fertilità, aspettativa di vita quasi raddoppiata) hanno liberato le donne dal loro ruolo esclusivamente materno, mentre l’industrializzazione ha trasformato l’idea stessa di lavoro (la riduzione della sua gravosità, che rende meno importante la forza fisica, permette alle donne di accedervi). La radicale novità penetra fin nel nucleo familiare, obbligando a riconsiderare profondamente i rapporti fra donne e uomini.

Si può dunque affermare che, con la modernità, si è passati dalla subordinazione delle donne alla loro uguaglianza con gli uomini? Ecco, sebbene in ogni democrazia l’uguaglianza *de iure* tra donne e uomini sia stata (progressivamente) riconosciuta, le disparità sono ricomparse *de facto* per vie inedite (esercizio del potere, assegnazione di responsabilità, trattamento professionale, ecc.) e nuove forme di dominio si sono manifestate accanto alle vecchie, del resto mai del tutto sconfitte (abusi, sfruttamento del corpo femminile, ecc.). Anche nelle nostre società democratiche non c’è piena armonia tra i sessi e l’androcentrismo è ancora presente, benché ma-

<sup>4</sup> Cf P. BOURDIEU, *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 2009 (1998).

<sup>5</sup> Cf I. THÈRY, *La distinction de sexe*, Odile Jacob, Paris 2007.

<sup>6</sup> Cf PLATONE, *Repubblica*, V, 455d-457b; ARISTOTELE, *La riproduzione degli animali*, 737a26; 775a15; ID., *La politica*, 1254b10-14. Preziosa la sintesi sul tema offerta da G. SISSA, «Platone, Aristotele e la differenza dei sessi», in G. DUBY - M. PERROT, *Storia delle donne. L’Antichità*, Editori Laterza, Bari 2009<sup>6</sup>, 58-100; cf anche F. COLLIN, *Le différend des sexes. De Platon à la parité*, Éd. Plein Feux, Nantes 1999.

scherato in forme socialmente più accettabili. Donne e uomini, insomma, vivono oggi una condizione che si può definire *uguaglianza conflittuale*.

Ciò detto, rimane inequivocabile che la voce propria delle donne nel nostro tempo si è fatta sentire come non mai ed è parimenti chiaro che essa richiede una reazione adeguata. Tale voce, una e plurale, si è espressa attraverso il movimento femminista che, pur non essendo la causa primaria dei cambiamenti della modernità, li ha senz'altro accompagnati e favoriti<sup>7</sup>. Questa "voce" delle donne, che "parole" ha pronunciato? Quale volontà ha espresso? All'inizio, si è trattato di *un grido di presenza* delle donne nella società: il femminismo della "prima ondata" (tra il 1860 e il 1960) si è battuto per ottenere loro le libertà civili, il diritto di voto e un maggiore riconoscimento sociale. Durante la "seconda ondata" del femminismo (1960-1990), le voci si sono levate per rilanciare la lotta per l'*uguaglianza* dei diritti civili delle donne, per la loro emancipazione e il loro riconoscimento sociale, ma con accenti significativamente diversi. Negli anni Sessanta, il "femminismo dell'uguaglianza" si rivela determinante per l'ingresso delle donne nell'arena pubblica a parità degli uomini, anche se il suo impianto teorico resta legato a un sistema di pensiero maschile che segue lo schema della lotta di classe<sup>8</sup>. Negli anni Ottanta, invece, si afferma vigorosamente il *proprium* femminile incentrato sulla maternità: il "femminismo della differenza" sostiene il riconoscimento dell'alterità irriducibile della donna con l'obiettivo di superare l'apparente neutralità (la presunta universalità conduce a una logica di dominazione maschile) e sottolinea la necessità di non tacere il malessere che le donne denunciano e di non cancellare la loro esperienza di sofferenza e oppressione<sup>9</sup>. La "terza ondata" del femminismo, che inizia intorno al 1990, è una sfida radicale lanciata al "fallogocentrismo" (J. Derrida) mediante un'opera di *decostruzione del pensiero e del linguaggio*. L'inedito paradigma del "femminismo queer" afferma che l'identità sessuale non è un monolite e

<sup>7</sup> Cf M. RIOT-SARCEY, *Histoire du féminisme*, Éd. La Découverte, Paris 2012; F. COLLIN - I. KAUFER, *Parcours féministe*, Éd. iXe, Donnemary-Dontilly 2014; G. ANGELINI, «Passaggio al postmoderno: il *gender* in questione», in G. ANGELINI - G. BORGONOVO et al., *Maschio e femmina li creò*, Glossa, Milano 2008, 263-296.

<sup>8</sup> Cf S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 2013 (1949).

<sup>9</sup> Cf L. MURARO, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 2006 (1991) e L. IRIGARAY, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1998 (1974), testo che molti considerano come il manifesto del femminismo della differenza.

ricerca un'“identità senza essenza”, decisiva per superare l'idea della superiorità di una categoria (maschile) sull'altra (femminile)<sup>10</sup>.

A conti fatti, il messaggio globale trasmesso dal movimento femminista è che le donne non sono più disposte a tollerare le ingiustizie di un sistema androcentrico dominatore che per troppo tempo ha limitato la loro libertà, della quale hanno definitivamente acquisito la consapevolezza. Il femminismo ha combattuto e ancora combatte per “far variare l'invariante”, per far emergere le numerose forme di discriminazione e di violenza che ancora oggi passano per normali. “Femminismo”, quindi, indica la linea di tendenza dell'incompiuto percorso di liberazione dalle discriminazioni basate sul sesso. È un termine scomodo che, da un lato, invita a prendere coscienza del giustificato timore delle donne di non potersi affermare, anzi di essere schiacciate; dall'altro, testimonia il vigore della loro reazione intellettuale e politica, che mira a superare questa condizione di disuguaglianza senza temere di entrare in conflitto.

## 2. Abbiamo ascoltato?

L'analisi dell'evoluzione della condizione femminile e l'esame della provocazione del femminismo esortano a chiedersi in che modo la Chiesa – in particolare la confessione cattolica – ha interagito con tali realtà e, più precisamente, se e come essa abbia ascoltato il grido e la voce delle donne contemporanee. Per rispondere, è necessario partire dall'antropologia cristiana classica. Essa, da un lato, ha costantemente valorizzato l'importanza del rapporto uomo-donna; dall'altro, però, non ha mai posto al centro della sua idea di *anthropos* la questione della differenza sessuale. La sua attenzione si è concentrata piuttosto sull'*uguale dignità spirituale* di uomini e donne, derivante dalla loro creazione a immagine di Dio e dalla loro redenzione in Cristo. Infatti, la tradizione cristiana – soprattutto

<sup>10</sup> Cf T. DE LAURETIS, *Sui generis. Scritti di teoria femminista*, Feltrinelli, Milano 1996; R. BRAIDOTTI, *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea: verso una lettura filosofica delle idee femministe*, La Tartaruga, Milano 1994; J. BUTLER, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma-Bari 2013 (1990); ID., *Corpi che contano. I limiti discorsivi del “sesso”*, Feltrinelli, Milano 1996; ID., *La disfatta del genere*, Biblioteca Meltemi, Sesto San Giovanni 2006.

grazie alla sottile argomentazione di Agostino<sup>11</sup>, che Tommaso<sup>12</sup> riprende e sistematizza, consolidandola fino alla modernità – interpreta l'*imago Dei* come una qualità comune alla donna e all'uomo, situata al livello della loro anima asessuale<sup>13</sup>. Ora, il principio dell'uguaglianza spirituale di donne e uomini ha avuto una dirompente forza di contestazione negli ambiti in cui il cristianesimo è andato diffondendosi: senza dubbio è stato un fattore storico di emancipazione. La Chiesa delle origini, però, è stata anche ampiamente influenzata dalle società che ha incontrato, in particolare dai sistemi patriarcali in esse presenti, col risultato che il *modello sociale di subordinazione* delle donne agli uomini ha finito per svolgere un ruolo strutturante anche per la fede cristiana<sup>14</sup>. Emerge qui l'aporia fondamentale della tradizione a proposito del rapporto uomo-donna, ben espressa dal binomio "equivalenza e subordinazione"<sup>15</sup>: la donna, uguale all'uomo in dignità grazie all'anima spirituale, è a lui subordinata nell'ordine della creazione, cioè nella vita concreta. E così la maggior parte delle donne è rimasta esclusa dai ruoli pubblici ed ecclesiali, fatti salvi i casi eccezionali di alcune vergini consacrate e di alcune mistiche.

Quando la Modernità e il femminismo bussano alla porta della Chiesa, tale aporia viene innegabilmente alla luce, urgendo una reazione. Orbene, la voce ufficiale della Chiesa ha esplicitamente condannato (fin dal 1957) ogni forma di discriminazione sessuale, impegnandosi in modo serio e

<sup>11</sup> Cf AGOSTINO D'IPPONA, *La genesi difesa contro i Manichei. Libro incompiuto sulla Genesi*, I, XVII, 28 e II, XI, 15, Città Nuova, Roma 1988; ID., *La Genesi alla lettera*, III, XX, 30; III, XXII, 34 e XIX, III, 6, Città Nuova, Roma 1989; ID., *La Trinità*, XII, VII, 10-12; XII, VIII, 13, Città Nuova, Roma 1998; ID., *La città di Dio*, XIX, 14; XXII, 17, Città Nuova, Roma 1970.

<sup>12</sup> Cf TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica*, I, 92-93, a cura di T.S. Centi e A.Z. Belloni, ESD, Bologna 2009.

<sup>13</sup> Cf J. FAMERÉE, «Anthropologies traditionnelles et statut ecclésial de la femme», in J. FAMERÉE - M.-É. HENNAU - É. PARMENTIER - A.M. REIJNEN, *Le Christianisme est-il misogyne? Place et rôle de la femme dans les Églises*, Lumen Vitae, Bruxelles 2010, 83-120.

<sup>14</sup> Cf B.S. ZORZI, *Al di là del "genio femminile". Donne e genere nella storia della teologia cristiana*, Carocci, Roma 2014.

<sup>15</sup> K.É. BØRRESEN, *Subordination et équivalence. La nature et le rôle de la femme chez Augustin et Thomas d'Aquin*, Universitetsforlaget - Måme, Oslo - Paris 1968 (trad. it., *Natura e ruolo della donna in Agostino e Tommaso d'Aquino*, Cittadella, Assisi 1979).

non episodico sulla “questione femminile”<sup>16</sup>. Tuttavia, *le modalità di reazione differiscono sensibilmente*<sup>17</sup>. Da una parte vi è la “teologia della donna”, sviluppatasi fin dall’inizio del XX secolo e largamente supportata dal magistero<sup>18</sup>. Al contempo – ma la sua ascesa s’intensifica negli anni ’70 – ha iniziato a farsi sentire un’altra reazione, originale e critica: quella di alcune teologhe che, influenzate dalle istanze socioculturali propugnate dai movimenti di emancipazione femminile, hanno dato vita alla “teolo-

<sup>16</sup> Il Concilio Vaticano II ha segnato i tempi anche in questo senso, per quanto non abbia trattato esplicitamente della “questione femminile”. Si veda S. NOCETI, «Donne e Vaticano II: i documenti», in C. SIMONELLI - M. FERRARI (edd.), *Una Chiesa di donne e uomini*, Edizioni Camaldoli, Camaldoli 2015, 90-97 e si consideri, più ampiamente, M. PERRONI - A. MELLONI - S. NOCETI (edd.), *Tantum aurora est. Donne e Concilio Vaticano II*, LIT Verlag, Zürich 2012.

<sup>17</sup> La sintesi di Alice Dermience, pur esposta al pericolo di eccessiva semplificazione, aiuta a focalizzare la differenza delle due risposte date alla stessa problematica. «La “Teologia della Donna” (TdD) ha una lunga storia: [...] è preoccupata della continuità. La Teologia femminista (TF) [...] è recente [...]; ha un approccio critico alla tradizione e all’istituzione, di cui stigmatizza il sessismo e l’androcentrismo. [...] La TdD è “dall’alto”, la TF “dal basso”. La TdD è soprattutto cattolica romana, ma anche ortodossa. La TF [...] trascende le frontiere confessionali, e persino religiose. La TdD considera “la Donna” come oggetto astratto di un pensiero deduttivo. Per la TF le donne sono i soggetti attivi di una riflessione induttiva. La TdD trae i suoi argomenti da alcuni testi biblici, interpretati in modo tradizionale. La TF rilegge le Scritture combinando i metodi scientifici attuali con un’ermeneutica del sospetto androcentrico. La TdD sviluppa un discorso antropologico su “la Donna” senza incidenza sugli altri ambiti della teologia. La TF è un percorso di decostruzione-ricostruzione. La TdD si lascia afferrare in un numero relativamente ristretto di documenti e di teologi classici. La TF si estende e si diffonde in una proliferazione incessante. La TdD è una riflessione teorica, dapprima occasionale, poi sistematica, che vuol essere normativa per le donne. La TF partecipa al contempo al percorso intellettuale e al movimento di liberazione delle donne. La TdD, di tipo metafisico, pretende all’universalità intemporale. La TF si vuole “contestuale”. La TdD è omogenea, costante, anzi ripetitiva. La TF conosce profonde divergenze interne, ma anche delle evoluzioni e una ricca diversità. L’una e l’altra si radicano, alla fine, nella Scrittura, ma divergono quanto alla sua interpretazione» (cf A. DERMIENCE, *La “Question féminine” et l’Église catholique. Approche biblique, historique et théologique*, P.I.E. Peter Lang, Bruxelles 2008, 179-180 [traduzione nostra]).

<sup>18</sup> Cf E. STEIN, *La donna. Questioni e riflessioni*, Città Nuova, Roma 2010 (il testo raccoglie scritti di fine anni ’20 e degli anni ’30); G. VON LE FORT, *La donna eterna*, Estrella de Oriente, Caldonazzo 2015 (1935); H. CAFFAREL (dir.), *D’Ève à Marie ou le destin de la femme*, numero speciale de *L’anneau d’Or. Revue de spiritualité familiale*, Éditions Feu Nouveau, Paris maggio-agosto 1954; M. SCHUMACHER (dir.), *Femmes dans le Christ. Vers un nouveau féminisme*, Éditions du Carmel, Toulouse 2003.

gia femminista”, gravida di sfide a livello biblico, cristologico, trinitario, ecclesiologico, antropologico e morale<sup>19</sup>.

La polarizzazione appena indicata – pur nelle sue evoluzioni – è ancora presente e riconoscibile nell’attuale scenario ecclesiale, segnatamente di confessione cattolica. Hans Urs von Balthasar e Giovanni Paolo II interpretano il rapporto uomo-donna sulla base di una lettura congiunta di Gn 1-3 e della metafora nuziale di Ef 5,21-33, per la quale definiscono il rapporto tra Cristo e la Chiesa come compimento del rapporto tra l’uomo e la donna e suo modello. La gerarchia permanente dei sessi, di cui Adamo ed Eva sono l’archetipo, trova il suo significato definitivo nella fecondità “metasessuale” che ha luogo tra Cristo e la Chiesa, di cui Maria è figura. Dalla definizione dell’essenza della donna, archetipo di tutte le creature per la sua “responsorialità” (la donna è Ant-Wort), scaturiscono la sua vocazione e il suo ruolo ecclesiale, che sono dunque dell’ordine della ricettività e dell’amore materno, sia biologico che spirituale. Da ciò dipende anche l’articolazione del maschile e del femminile nella Chiesa: gli uomini (di fatto i preti) sono il segno di Cristo sposo che dà la vita per la Chiesa (“principio petrino”); le donne, chiamate ad aspirare al modello supremo di Maria, esprimono ricettività, amore, cura della vita (“principio mariano”, realtà che avvolge tutta la Chiesa)<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Tali sfide sono presentate in É. PARMENTIER, *Les filles prodigues. Défis des théologies féministes*, Labor et Fides, Genève 1998; l’autrice nel 2010 ha aggiornato la sua importante ricerca con il contributo «Les théologies féministes sont-elles encore un défi pour les Églises?», in J. FAMERÉE et al., *Le christianisme est-il misogyne?*, 13-31. Validissimo è anche il compendio di R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo* (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 69), Brescia, Queriniana 2014<sup>7</sup>, 447-480. Si veda anche J.-M. AUBERT, *L’exil féminin. Antiféminisme et christianisme*, Éd. du Cerf, Paris 1988.

<sup>20</sup> Cf H.U. VON BALTHASAR, *Punti fermi*, Rusconi, Milano 1972, 76-86 (ci riferiamo al capitolo IX, intitolato “Il principio mariano”); ID., *Il complesso antiromano. Come integrare il papato nella chiesa universale*, Queriniana, Brescia 1974, 191-235 (ci riferiamo al cap. V, intitolato “L’avvolgente amore materno della Chiesa”). Nella ricerca ci siamo confrontati con questo autore analizzando stralci dei volumi 2 e 3 della sua “*TeoDrammatica*”: *Le persone del dramma. L’uomo in Dio*, Jaca Book, Milano 2012 e *Le persone del dramma. L’uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano 2012. In questo contesto non può mancare il riferimento a GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica Mulieris dignitatem sulla dignità e vocazione della donna in occasione nell’anno mariano*, 1988. L’idea del ministero della donna nella Chiesa è stata elaborata in un analogo ordine di idee anche da Louis Bouyer nel 1976, in un testo riedito recentemente: L. BOUYER, *Mystère et ministère de la femme*, Ad Solem, Paris 2019.

Un'impostazione differente del discorso sulle donne e le loro relazioni con gli uomini è inaugurata dalle teologie femministe, che contestano frontalmente l'idea di una primarietà dell'uomo e di una secondarietà della donna, considerandola sentiero infido che ripropone l'insostenibile modello dell'equivalenza e della subordinazione. Nella rinnovata interpretazione dei rapporti fra donne e uomini gioca un ruolo decisivo l'esegesi contemporanea: essa permette di leggere il rapporto di Adamo ed Eva non in termini di derivazione della donna dall'uomo; invita a non isolare le deuteropaoline (tra cui l'Epistola agli Efesini) e ad ascoltarle congiuntamente agli altri testi scritturali, tra cui l'Epistola ai Galati (e le altre lettere autentiche di Paolo) e i Vangeli, che mettono in luce gli incontri di Gesù con le donne del suo tempo; promuove l'impiego delle immagini bibliche nella loro pluralità e, in particolare, di quelle femminili, che fungono da antidoto all'attribuzione di tratti stereotipi alle persone concrete.

### *3. Le acquisizioni che permettono di procedere oltre*

L'analisi congiunta dell'esperienza delle donne e della reazione della Chiesa ha prodotto almeno tre istruttivi risultati, che sollecitano a procedere dal momento diagnostico a quello fondativo della ricerca.

La prima acquisizione è che l'esperienza delle donne – segnatamente quella della loro sofferenza, derivante dal mancato riconoscimento e dal contrastato cammino di emancipazione – ha trovato *riconoscimento anche nella Chiesa*. Che la prima parola delle donne moderne in essa risuonata sia stata non un "grazie" ma un grido rimane deplorabile. Ci si può comunque rallegrare del fatto che le donne hanno cominciato ad uscire dall'invisibilità e ad esprimersi liberamente. Tutto sommato, la loro parola è stata presa sul serio: la "questione femminile" è stata gradualmente riconosciuta come una questione ecclesiale fra le più urgenti. In particolare, i documenti magisteriali hanno registrato talune istanze delle teologie femministe e, più in generale, delle donne, prestandovi attenzione in modo sistematico. È verosimile affermare che l'ascolto delle donne è stato progressivo, per quanto esso rimanga ampiamente perfettibile e per quanto l'attesa di scelte concrete che ne verifichino la qualità sia ancora molto viva. Per procedere è essenziale riconoscere che il dibattito sul tema dei rapporti tra uomini e donne nella Chiesa (cattolica) rimane ostico, che il clima resta teso e che il disagio delle donne è ancora presente. Ad ogni buon conto, il riconoscimento dell'esistenza di questo problema è più sa-

lutare di ogni forma di irenismo e più efficace del romanticismo dei buoni sentimenti.

Le donne, in effetti, non solo segnalano gli ambiti più sensibili della problematica in questione, ma suggeriscono anche – è una seconda rilevante acquisizione – uno stile di reazione atteso. Esse rifiutano soluzioni ancorate a stereotipi di ruolo e all’attribuzione di tratti specifici che le rinchiuderebbero in modelli astratti di femminilità, come è il caso nella “teologia della donna”. Questa pseudo-soluzione, come si è visto, attribuisce ai sessi un valore differenziale che porta a comprenderli secondo uno schema gerarchico, sempre a scapito delle donne. Inoltre, le donne trovano inaccettabile che altri (uomini) parlino per loro senza parlare con loro, ne definiscano la figura e ne stabiliscano il posto nella Chiesa. Perciò risulta chiaro che esiste *un modo insufficiente e inadatto di affrontare il problema*. In particolare, si è allertati circa il rischio di riproporre, in forme più sottili e apparentemente accettabili, un discorso paternalistico e idealizzante. La teologia è invitata a riflettere sulla relazione concreta di donne e uomini in Cristo, senza dissimulare la carica di conflittualità che essa nasconde, cioè deve considerare la realtà della violenza presente nelle strutture (anche ecclesiali) e nel cuore umano. Certo, si tratta della sfida più difficile da raccogliere, per il *surplus* di fiducia reciproca che essa richiede, unito al laborioso apprendimento di un’“arte del disaccordo” (la scelta di fidarsi del proprio interlocutore non coincide con l’assenza di conflittualità); nondimeno, proprio questo è il passo da operare, poiché il pensiero unico, come anche l’omologazione delle posizioni circa il rapporto tra uomini e donne nella Chiesa, è molto più violento di ogni aperto dibattito intraecclesiale. Più delle divergenze, per altro, sono l’indifferenza al fatto cristiano e la sua irrilevanza per la vita di molte donne che dovrebbero allarmare: quando esse non riconoscono più la Chiesa (cattolica) come interlocutore significativo e se ne allontanano apaticamente, la perdita è gravissima.

Di inestimabile valore è la terza acquisizione, ossia la consapevolezza che l’istanza di emancipazione femminile – insieme ad eccellenti risorse per pensare l’uguaglianza e la differenza tra donne e uomini – è già presente al cuore stesso della fede. *La forza che libera le donne è intrinseca al cristianesimo*. Lo si evince dalle parole del magistero che riconoscono la dignità femminile; dalle aperture che la visione ecclesiologica e antropologica del Vaticano II rende possibile; dalla valorizzazione della Scrittura (che richiede in tal senso un’esegesi più fine e più approfondita) quale fonte

emancipatrice. Le teologhe femministe, dunque, non hanno introdotto le rivendicazioni del femminismo contemporaneo in una Chiesa che non ne sapeva nulla: la richiesta di liberazione delle donne e l'affermazione della loro pari dignità con gli uomini provengono dalla novità evangelica stessa. È quanto la parte centrale della ricerca permette di approfondire e di illustrare.

## II. LE RISORSE DELLA FEDE PER PENSARE L'UGUAGLIANZA E LA DIFFERENZA

L'odierna situazione di “uguaglianza conflittuale” tra donne e uomini; le richieste e le provocazioni da parte di voci femminili e femministe; l'urgenza di affrancare l'antropologia cristiana da modi irricevibili di configurare le relazioni di genere: tutto ciò può essere interpretato come un *kairos*. Tali realtà, in effetti, nel cambiamento d'epoca che è il nostro, sollecitano potentemente la rivelazione cristiana – in particolare alcuni suoi sentieri inesplorati – permettendole di manifestare le sue formidabili risorse per fondare l'uguaglianza tra donne e uomini onorando le loro differenze, e anche per sormontare le vecchie e nuove forme di violenza e di conflitto fra i sessi.

Queste ultime sono presenti sia nella società civile che nella Chiesa, perché la brama di possesso assedia costantemente il cuore umano. Pertanto, la vittoria sulla violenza – non solo quella degli uomini sulle donne – non verrà unicamente dalla raggiunta parità di diritti o da più ragionevoli accomodamenti tra le parti. Occorre, piuttosto, una realtà assoluta e definitiva, la cui forza liberatrice si manifesti concretamente nella storia. Questa forza che abilita a relazioni irrevocabilmente pacifiche è intrinseca al cristianesimo e le Scritture ne conservano una traccia ben leggibile. È proprio la fede cristiana, infatti, che anticipa nella storia la forma escatologica delle relazioni, assicurando l'ottimale articolazione tra l'affermazione dell'uguaglianza fondamentale delle figlie e dei figli di Dio e l'assoluto rispetto delle loro differenze (compresa quella sessuale), lette secondo una logica “carismatica”, che sopravanza quella discriminatoria (cf più avanti).

In tale prospettiva, schematizziamo qui alcuni risultati della nostra ricerca in ambito biblico, svolta prestando particolare attenzione alle istanze femministe<sup>21</sup>. Essa ha preso avvio dalla riflessione paolina sul battesimo,

<sup>21</sup> Segnaliamo, nella vastissima bibliografia a disposizione, alcune opere di riferimento in lingua italiana: C.A. NEWSOM - S.H. RINGE (edd.), *La Bibbia delle donne, vol. III. Le*

realtà che unisce i credenti “in Cristo” e genera relazioni ecclesiali paritarie (cf soprattutto Gal 3,26-28 e 1Cor 7 e 11). Tale visione escatologica, introducendo l’idea di una “nuova creazione”, ha invitato a risalire alla prima creazione e a considerare come la Genesi e il Cantico dei Cantici illustrano le relazioni “originarie” tra uomini e donne. D’altra parte, le tracce più concrete e luminose dei rapporti *novissimi* a cui la fede in Cristo dà accesso sono conservate nei Vangeli: le si è analizzate con cura, nella consapevolezza del loro perenne valore normativo.

### *1. Unità ergo uguaglianza battesimale*

Il Nuovo Testamento, Paolo in particolare, proclama e attesta la qualità escatologica delle relazioni. Il fatto di essere “creature nuove”, di essere – nel Figlio – “figli di Dio”, di essersi “spogliati dell’uomo vecchio” e di aver “rivestito Cristo” fa scomparire le disuguaglianze fra i credenti, che possono riconoscersi uguali in ciò che radicalmente definisce la loro identità. La formula “uguaglianza battesimale” indica precisamente l’*unità mistica* dei battezzati in Cristo quale primaria *sorgente della loro uguaglianza*<sup>22</sup>. Essa trova concreta manifestazione nel vissuto comunitario delle prime comunità cristiane, come emerge dall’approfondimento dell’epistolario paolino, in particolare la lettera ai Galati e la Prima Lettera ai Corinti<sup>23</sup>. Quest’ultima, in effetti, illustra la reciprocità nelle

*Scritture apostoliche*, Claudiana, Torino 1999; M. NAVARRO PUERTO - M. PERRONI (edd.), *I Vangeli. Narrazioni e storia*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2012. Quest’ultimo titolo si riferisce a uno dei ventidue volumi dell’importante collezione di esegesi, cultura e storia “La Bibbia e le donne”, pubblicata in quattro lingue e diretta da I. Fischer (Graz), M. Navarro-Puerto (Madrid), J. Økland (Oslo) e A. Valerio (Napoli). Nella stessa collezione si segnala anche E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *L’esegesi femminista del XX secolo*, che offre una visione panoramica documentata degli studi di esegesi femminista degli ultimi 50 anni.

<sup>22</sup> «Il concetto che occorre introdurre qui è quello dell’“unità” (Gal 3,28) o del “legame” comunitario, poiché il “ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ” è precisamente questo “legame” *irrevocabile* che ormai *precede* le differenze, le sorregge e le riposiziona: l’uguaglianza si *riceve* solo in questo *legame* tra gli uomini e le donne che diventano così *altrimenti* differenti o distinti» (C. THEOBALD, *Spirito di santità. Genesi di una teologia sistematica*, EDB, Bologna 2017, 380). Questo testo, nella sua brevità, è stato un faro per la nostra ricerca.

<sup>23</sup> In questo ambito, è obbligato il riferimento al capitale lavoro di E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *In memoria di Lei. Saggio di ricostruzione delle origini cristiane secondo la teologia femminista*, Claudiana, Torino 1990 (1983).

relazioni fra mariti e mogli (cf 1 Cor 7,1-7), il fatto che le donne potevano assumere, come gli uomini, la condizione di vita celibe (cf 1 Cor 7,25-40) e il fatto che le donne potevano pregare e profetizzare nell'assemblea ecclesiale (cf 1 Cor 11, 2-16)<sup>24</sup>. Dal canto suo, Rm 16,1-16 (fra altri testi neotestamentari) permette di cogliere che non poche fra le prime cristiane sono state eccellenti collaboratrici nelle comunità paoline, rivestite di compiti apostolici e anche associate al loro governo<sup>25</sup>. Questa uguaglianza fra cristiane e cristiani, per altro, invita a pensare anche all'uguaglianza di tutte le creature, essendo la Chiesa segno per il mondo intero dell'effettiva presenza della realtà escatologica<sup>26</sup>.

I Vangeli affermano l'uguaglianza dei credenti testimoniando e rileggendo le relazioni che Gesù Cristo ha intrattenuto con le persone più diverse. Le narrazioni sinottiche e quella giovannea mostrano che le differenze derivanti dall'appartenenza a una determinata categoria religiosa, etnica, sociale o sessuale non escludono mai dal dono di grazia. A tutti Gesù rivolge i suoi gesti e la sua parola, a ciascuno egli si limita a richiedere la fede, sapendola riconoscere ovunque, anche nelle persone apparentemente più lontane. Dunque, solo *la fede* conta: questa *rende* donne e uomini *uguali davanti a Dio*, proprio mentre li conserva nella loro *unicità incomparabile*<sup>27</sup>. Se si deve parlare di una condizione che favorisce l'accoglienza della grazia, questa è casomai la povertà (ma non mancano poveri

<sup>24</sup> Cf M. GOURGUES, «*Né uomo né donna*». *L'atteggiamento del cristianesimo delle origini nei confronti della donna*, San Paolo, Milano 2014, 78-129.

<sup>25</sup> C. REYNIER, *Les femmes de Saint Paul. Collaboratrices de l'Apôtre des Nations*, Éd. du Cerf, Paris 2020; P. RICHARDSON, «From Apostles to Virgins: Roman 16 and the Roles of Women in Early Church», *Toronto Journal of Theology* 2 (1986) 232-261.

<sup>26</sup> Cf É. GRIEU, *Nés de Dieu. Itinéraires de chrétiens engagés. Essai de lecture théologique* (= *Cogitatio fidei* 231), Éd. du Cerf, Paris 2003, 492-493.

<sup>27</sup> Lo abbiamo ampiamente mostrato nella sezione della ricerca dedicata ai Vangeli (cap. 6), in cui sono state analizzate figure di donne che Gesù ha aiutato come l'emorroissa (Mc 5,24b-34), la Cananea (Mt 15,21-28), la donna accusata di adulterio (Gv 7,53-8,11) e figure di donne che sono state discepoli di Gesù e, in taluni casi, anche sue amiche: la Samaritana (Gv 4,1-41), Marta e Maria (Lc 10,38-42 e Gv 11 e 12), Maria Maddalena (Gv 20,1-18). In questo ambito di ricerca – particolarmente attento all'affermazione della pari dignità delle donne evangeliche con gli uomini, anzi al loro esemplare protagonismo – si può fare utilmente riferimento anche a M.-L. RIGATO, *Discepoli di Gesù*, EDB, Bologna 2011; M. PERRONI (ed.), *Corpo a corpo. La Bibbia e le donne*, Effatà, Torino 2015; ID., *Le donne di Galilea. Presenze femminili nella prima comunità cristiana*, EDB, Bologna 2015; Y.-M. BLANCHARD, *Femmes du Nouveau Testament*, Salvator, Paris 2020.

che rifiutano la logica del Regno). Proprio ai “poveri”, infatti, è annunciata la Buona Novella (cf Lc 4,18), per quanto anche fra i ricchi vi è chi si impegna a diventare piccolo come un bambino, “povero in spirito” (cf Mt 5,3). Ora, le donne dei Vangeli sono quasi sempre in condizione di povertà sociologica e religiosa, e quasi sempre vivono anche la povertà di spirito che permette di accogliere Gesù. In tal senso, la loro condizione storica – non la loro “femminilità” – le ha favorite, rendendole più disponibili ad accogliere il Cristo e a credere in lui.

Queste attestazioni segnalano che la Bibbia – seppur intrisa dell’androcentrismo tipico di una cultura patriarcale come quella ebraica – sa opporsi alle discriminazioni legate al sesso. Il dato è innegabile se si considerano l’atteggiamento di Gesù nei confronti delle donne e la novità battesimale incarnata dalle primitive comunità cristiane, come mostrato poc’anzi. Tuttavia, già l’AT contiene tracce – imprescindibili per l’antropologia teologica cristiana – di una visione egualitaria dell’uomo e della donna. E mentre il NT fonda l’uguaglianza dei credenti nell’unità cristica, il libro della Genesi afferma la pari dignità dei sessi proprio nel momento in cui registra il dato della differenza sessuale. Gn 1 e 2, in effetti, affermano che uomini e donne condividono la *medesima dignità*, in quanto creature di Dio (in Gn 2 non è mai questione di subalternità della donna rispetto all’uomo), e la *medesima povertà*, in quanto connotati dalla finitezza<sup>28</sup>. Il Cantico dei Cantici, poi, magnifica una relazione fra i sessi pienamente riuscita: l’unione dell’uomo e della donna qui poeticamente celebrata attesta la loro identica dignità creaturale decantando la perfetta *reciprocità dell’amore* (monogamico) che essi vivono, traccia dell’amore fra Dio e le sue creature<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Cf A. WÉNIN. *D’Adam à Abraham ou les errances de l’humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4*, Éd. du Cerf, Paris 2013 (edizione rivista), (trad. it., *Da Adamo ad Abramo o l’errare dell’uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I. Gen 1,1-12,4*, EDB, Bologna 2008).

<sup>29</sup> Cf G. BORGONOVO, «Monogamia e monoteismo alla radice del simbolo dell’amore nella tradizione dello Jahvismo», in G. ANGELINI - G. BORGONOVO et al., *Maschio e femmina li creò*, 151-232.

## 2. Differenza sessuale

Nella logica dell'unità cristica, da cui scaturisce l'uguaglianza battesimale, non solo le differenze fra i credenti risultano indifferenti rispetto alla ricezione del dono di grazia, ma ogni membro del corpo di Cristo, riconosciuto nella sua vera dignità, acquisisce anche la libertà di *mettere a disposizione la sua differenza* – l'incomparabile singolarità che lo differenzia dagli altri – *secondo la logica carismatica*. Essa emerge in modo luminoso in diverse lettere paoline, specialmente nella Prima Lettera ai Corinzi: già al capitolo 7 (nel contesto del matrimonio) e, in modo paradigmatico, al capitolo 12,12-27, con la metafora del corpo umano in cui ogni membro concorre al bene complessivo dell'organismo. Questo permette di comprendere il senso della differenza in un modo che non ha più a che vedere con la discriminazione, ma con l'edificazione della comunità<sup>30</sup>. Ora, la differenza sessuale fa parte di queste differenze individuali: essa può quindi esprimersi anche come carisma liberamente ricevuto e liberamente investito per l'edificazione della Chiesa<sup>31</sup>. L'apostolo Paolo, in effetti, affronta la questione della differenza sessuale – differenza che non minimizza né assolutizza – proprio secondo questa logica: senza riser-

<sup>30</sup> Cf la nostra analisi al cap. 4. Illuminante anche il riferimento sintetico di Theobald: «La visione alternativa o escatologica di un insieme sociale, compreso a partire da una pluralità di carismi in relazione, offre un'altra porta di uscita [alla questione del riconoscimento dell'altro in modo non gerarchico né conflittuale]: un'uguaglianza d'ordine teologale (filiazione divina) che implica il riconoscimento delle differenze, fondata sulla gratuità della loro manifestazione carnale (*charisma*), senza che tale differenziazione, che va sino a un'incomparabile singolarizzazione, finisca in una gerarchia di "poteri"» (C. THEOBALD, *Spirito di santità*, 382).

<sup>31</sup> Lo esprime felicemente il commento datato ma attualissimo di Paul Lamarche alla formula di Gal 3,26-28: «La differenza sessuale vissuta dai cristiani è liberata, non in modo "permissivo", ma è liberata da ogni determinismo, da ogni fatalità biologica, e si confronta con l'invenzione di una libertà creativa [...]. C'è sempre la tentazione di semplificare le cose. Si vorrebbe ridurre il significato di *Galati* 3,28 e limitarne la portata all'abolizione delle disuguaglianze religiose, sociali e sessuali di fronte alla salvezza. O, al contrario, si vorrebbe dargli un significato tale che l'ideale per il cristiano sarebbe quello di sublimare la differenza sessuale e d'ora in poi vivere "come gli angeli in cielo". La realtà del testo, come quella della vita, è più complessa e più profonda. La differenza tra maschio e femmina in quanto fatalità animale che porta a disuguaglianza e schiavitù è abolita. Ma, come testimoniano svariati testi paolini, la differenza tra uomo e donna non è affatto abolita, deve solo essere vissuta come un carisma adatto a ciascuno, utile a tutti, liberamente ricevuto, liberamente inventato» (P. LAMARCHE, «"Ni mâle, ni femelle". Galates 3,28», *Christus* 95/24 (1977) 354-355 [traduzione nostra]).

varvi un'attenzione a parte, egli considera come uomini e donne possano contribuire insieme, affrancati dalle discriminazioni che escludono, alla costruzione della comunità.

Gesù Cristo per primo non ha accordato importanza alla differenza sessuale in ordine all'ingresso nel Regno; nemmeno si è rivolto all'umanità sulla base di una distinzione dei sessi, ad esempio riservando una missione speciale alle donne o un compito esclusivo agli uomini<sup>32</sup>. Tuttavia, il Maestro ha riconosciuto la differenza sessuale come realtà buona, voluta dal Padre creatore, e l'ha assunta pienamente, come dimostra il suo modo di rapportarsi, da uomo, con le donne (e con gli uomini). Tali relazioni realizzano, per così dire, il sogno di Dio espresso nella Genesi e prefigurato nel Cantico: *Gesù e le donne "inventano" la differenza sessuale* in forme compiute, senza ombre, esemplari e normative. *Invenio* significa sia trovare qualcosa che già c'è, sia creare qualcosa di nuovo: la differenza sessuale, in effetti, è un ineludibile dato di realtà che, però, ogni creatura è chiamata a vivere interpretandolo secondo il proprio stile, sull'esempio di quanto Gesù fece con le donne incontrate nel suo ministero. Insieme, essi hanno realizzato il "faccia a faccia" degli umani che si relazionano guardandosi negli occhi, cioè su un piano di parità, e che sono capaci di rispettare l'alterità, di riconoscersi reciprocamente, di dialogare, finanche di affrontarsi<sup>33</sup>. Un rapporto in cui uomo e donna giungono ad essere veramente, l'uno per l'altra, l'"aiuto che gli corrisponda/che gli è simile" offerto dalla cura del Creatore (cf Gn 2,18). E non soltanto le donne possono vivere appieno la loro identità e la loro femminilità nel rapporto con Gesù Cristo: anche gli uomini sono da lui aiutati ad esprimere la loro maschilità in modo libero e inedito.

Ora, ogni uomo, come ogni donna, deve interpretare il proprio modo di stare al mondo alla convergenza di dati biologici (sesso), dati culturali (genere) e di quanto rileva dalle personali attitudini. Il rapporto del credente con Gesù è ciò che rende possibile armonizzare tali elementi, sottraendoli ad ogni logica destinale e ad arbitrarie attribuzioni di ruolo. In altre parole, le relazioni che Gesù intrattiene con gli uomini e con le donne smantellano gli stereotipi di genere. Da un lato, infatti, egli ama le donne così come

<sup>32</sup> Cf note 52 e 55.

<sup>33</sup> Cf F. QUÉRÉ, *Les femmes de l'Évangile*, Éd. du Seuil, Paris 1982; A. SOUPA, *Douze femmes dans la vie de Jésus*, Salvator, Paris 2014; C. PEDOTTI, *Jésus, l'homme qui préférerait les femmes*, Albin Michel, Paris 2018.

sono, cioè senza pretendere che corrispondano a caratteristiche definite a priori; anzi, varie donne “fuori dal comune”, dal carattere forte e dall’attitudine tutt’altro che passiva, attestano la fecondità dei loro incontri imprevedibili e sovente scandalosi con il Maestro, che le accoglie senza pregiudizi. Dall’altro lato, Gesù non considera gli uomini come concorrenti da eliminare per raggiungere il suo fine: anche quando essi si posizionano davanti a lui come avversari e nemici, egli cerca unicamente il loro bene. Questo suo modo di esprimere la forza virile e l’autorità interpella anche gli uomini di oggi, sguarniti dei riferimenti tradizionali che definivano la loro maschilità, perché urge loro di *rinunciare al dominio, preferendovi la logica kenotica del servizio*, e anche di fare spazio a elementi tradizionalmente ritenuti femminili, come la compassione, la gentilezza, lo scambio intimo, la capacità di prendersi cura<sup>34</sup>. Interpella molto anche il fatto che il Cristo aveva amici e amiche e che non temeva l’intimità e il contatto fisico. Gesù si lasciava toccare e toccava: questi concretissimi gesti – come quello del discepolo amato sul suo petto o quello di Maria di Betania ai suoi piedi o dell’emorroissa – conservano una poderosa carica spirituale, per la loro capacità di esprimere la fede e l’amore nell’assoluto rispetto del mistero dell’altro.

Per finire, può essere utile riassumere alcune osservazioni sulle donne emerse lungo le varie tappe della ricerca (si tratta, invero, di considerazioni piuttosto ovvie, ma è altrettanto evidente che spesso le si dimentica): la Bibbia non parla di natura femminile, né di specificità, né di vocazione propria, né del ruolo della donna. Soprattutto, Gesù – e con lui Paolo – non ha considerato le donne come una categoria, non ha loro imposto un modello di femminilità, per esempio quello della maternità, e non ha detto loro a quale immagine dovessero corrispondere. Gesù *non ha definito* da nessuna parte “la donna” o il suo ruolo nella Chiesa e nel mondo, anche se *il suo stile relazionale* con le donne ha fornito contenuti decisivi circa il modo di assumere la differenza sessuale, che conservano per la Chiesa un valore *normativo*. Si può anche affermare che, per l’AT come per il NT, la differenza sessuale è un dato acquisito, un elemento ineludibile e stabile

<sup>34</sup> Svolgiamo questa interessante ricerca (cf cap. 6 del nostro libro) considerando gli uomini che hanno rifiutato più o meno apertamente Gesù (anzitutto i capi politici e i *leaders* religiosi); alcuni fra coloro che lo hanno accolto faticosamente (Pietro e Nicodemo); alcuni di quelli che si sono fidati di lui (Gairo, Bartimeo, Zaccheo) e anche colui con cui è entrato in rapporto di reciproca amicizia (il Discepolo amato).

della creazione. Ma la Bibbia non è “essenzialista”, né “differenzialista”: essa attesta pacificamente l’esistenza della differenza sessuale come la forma offerta a donne e uomini per entrare in relazione, senza però attribuirvi un contenuto a priori e senza sovraccaricarla di valore simbolico. Le Scritture attestano, piuttosto, che vi sono innumerevoli modi di essere maschi e femmine. La differenza sessuale si dà sempre nell’imprevedibile gioco delle libertà, in contesti particolari e tra esseri unici, segnati dalla propria storia personale.

### 3. *Sormontare la violenza*

La novità battesimale permette di fondare nel vincolo cristico l’eguale dignità dell’uomo e della donna, entrambi usciti dalle mani del Creatore. L’attestazione biblica della loro uguaglianza è inequivocabile, così come lo è la valorizzazione delle loro differenze in senso carismatico. Inestimabilmente prezioso, poi, è il fatto che la Bibbia non si limita a sancire questi principi: essa testimonia quanto siano laboriosi i percorsi che traducono in pratiche concrete l’affermazione dell’uguaglianza tra le creature in un mondo in cui la logica del dominio – in particolare degli uomini sulle donne – riaffiora senza tregua. Le Scritture dunque istruiscono a proposito della conversione necessaria per superare la violenza: un cammino che occorre rilanciare instancabilmente.

In questo senso, il libro della Genesi è utilissimo per portare alla luce ciò che, nel rapporto uomo-donna, conduce alla sventura, alla de-creazione: si tratta della *brama del possesso*, che inclina a impadronirsi dell’altro e così perverte la relazione, come illustra la tragica vicenda di Adamo ed Eva<sup>35</sup>. Al contempo, la Genesi segnala lucidamente anche la strada verso la felicità, offerta in dono a chi *rispetta i limiti creaturali*, cioè ripone piena fiducia in Dio creatore. In tal senso, Abramo e Sara mostrano la crescita del rapporto uomo-donna al ritmo (irregolare) della loro fede nella promessa divina e della loro capacità di dialogare, come coppia, nella

<sup>35</sup> Cf A. WÉNIN, «Humain et nature, femme et homme: différences fondatrices ou initiales?», *Recherches de science religieuse*, 101/3 (2013), 401-420. Il tema della violenza nella Bibbia (non solo in Genesi) è sinteticamente illustrato dallo stesso autore in *Perché tanta violenza? Quando la Bibbia provoca e disarmo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2011; lo analizza anche T. RÖMER, *Dieu obscur. Cruauté, sexe et violence dans l’Ancien Testament*, Labor et fides, Genève 2009.

verità<sup>36</sup>, mentre Giuseppe l'Egiziano, che rispetta il limite posto da Dio in una situazione oltremodo ostile ed eroicamente si batte per non lasciarsi vincere dalla cupidigia, diventa una benedizione che si estende a tutti<sup>37</sup>. Dal canto suo, il Cantico riluce dello splendore di un rapporto di reciproca appartenenza rispettoso della distanza, fondato su un legame “forte come la morte” e che *supera* la prova tanto della *violenza esterna* alla coppia, quanto di quella *interna* che può nascere dalla difformità dei desideri degli amanti<sup>38</sup>. L'AT, dunque, riconosce la differenza sessuale come una benedizione, ma anche come un luogo di lotta incessante; mostra che la relazione riuscita è quella che si nutre del rispetto dell'alterità, vincendo così la bramosia (che vuole possedere l'altro) e la violenza (che lo vuole dominare); sottolinea a più riprese il valore decisivo del dialogo, del confronto e anche dello scontro (la parola scambiata è essenziale per contrastare la brama di dominio presente in tutti e per onorare la vocazione di ciascuno a risplendere nella sua unicità).

Ma la *vittoria definitiva* sulla violenza avviene unicamente in Gesù Cristo, nel suo modo di affrontare il male che patisce a causa degli uomini, soprattutto maschi, è il caso di notarlo. Con i suoi gesti, le sue parole e tutta la sua vita, egli mostra fino all'estremo che cosa significhi vivere l'amore per il prossimo in obbedienza al Padre. Gesù sceglie di “dare la vita per i propri amici” (Gv 15,13), sormontando la violenza con la sua forza amante, quella che “domina fino al cuore del nemico” (cf Sal 110,2), cioè che non lo distrugge, non lo annienta, anzi vince anche in suo favore<sup>39</sup>. In effetti, dai benefici della vittoria pasquale nessuno è escluso, perché essa inaugura la nuova e definitiva forma delle relazioni umane, alla quale i credenti accedono mediante il battesimo.

<sup>36</sup> Cf A. WÉNIN *Abraham ou l'apprentissage du dépouillement. Lecture de Genèse 11,27-25,18*, Éd. du Cerf, Paris 2016.

<sup>37</sup> Cf A. WÉNIN, *Giuseppe, o l'invenzione della fratellanza. Lettura narrativa e antropologica della Genesi: 4. Gen 37-50*, EDB, Bologna 2007, cap. 6.

<sup>38</sup> Cf P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. 2. Compiere le Scritture*, Glossa, Milano 2010 (1990), 153-191 e LACOCQUE - P. RICŒUR, *Come pensa la Bibbia. Studi esegetici ed ermeneutici*, Paideia, Brescia 2002.

<sup>39</sup> Questa dinamica, per come la racconta il Vangelo di Matteo, è ben studiata da Élian Cuvillier in J.-D. CAUSSE - É. CUVILLIER - A. WÉNIN, *Divine violence. Approche exégétique et anthropologique*, éd. du Cerf-Médiaspaul, Paris 2011, 103-173: 148-173.

Occorre però riconoscere che i tentativi di incarnare nei vari contesti di sviluppo del cristianesimo l'unità mistica dei credenti sono spesso falliti o, almeno, non sono riusciti pienamente. Il NT stesso conserva tracce di ferite all'unità ecclesiale e mostra che l'affermazione dell'uguaglianza battesimale di donne e uomini ha conosciuto *irrigidimenti e persino regressioni*<sup>40</sup>. In effetti, se le prime comunità paoline avevano aperto breccie nella linea dell'effettiva uguaglianza tra uomini e donne, l'evoluzione successiva testimonia la difficoltà a tradurre la novità cristiana nel contesto patriarcale del tempo. Le esigenze apologetiche di adattamento, infatti, hanno sospinto verso accomodamenti "ragionevoli", nel senso di un ritorno (mitigato) alla subordinazione delle donne. A questa situazione – rintracciabile lungo tutta la storia della Chiesa e già nelle lettere deuteropauline e nelle lettere cattoliche – i Vangeli introducono notevoli *correttivi*. Per certificare il valore centrale che le donne possono e devono avere nella Chiesa, in effetti, basterebbe ascoltare con docilità e corrispondere con solerzia al dato evangelico che le accredita come esemplari nella sequela credente fino all'estremo, in particolare nella passione di Cristo e nel loro decisivo ruolo di prime testimoni della sua risurrezione. L'evangelista Giovanni lo attesta in modo particolarmente luminoso<sup>41</sup>.

Ora, ogni discriminazione è una terribile contro-testimonianza e quella basata sul sesso è forse la più odiosa agli occhi dei nostri contemporanei, che la rimproverano senza pietà specialmente alla Chiesa cattolica, nella quale l'aspetto della esclusione dai ruoli di governo è molto più marcato rispetto alle comunità cristiane protestanti. Dunque, per quanto le esigenze apologetiche (di tutti i tempi) siano perfettamente comprensibili, quando esse compromettono l'integralità dell'annuncio del Vangelo occorre mutare atteggiamento e osare scelte radicali. Tanto più che il nostro tempo è molto favorevole, almeno sulla carta, all'affermazione dell'uguaglianza

<sup>40</sup> Cf M. GOURGUES, «Né uomo né donna», 130-146. I termini a cui facciamo riferimento sono presenti nell'originale francese, fin dal sottotitolo; in italiano, invece, *régression* scompare e *durcissements* è tradotto con "inasprimenti" (troviamo più appropriato "irrigidimenti").

<sup>41</sup> Cf R.E. BROWN, «Roles of Women in The Fourth Gospel», *Theological Studies* 36 (1975) 688-699; Id., *La comunità del discepolo prediletto. Luci e ombre nella vita di una chiesa al tempo del Nuovo Testamento*, Cittadella, Assisi 1982; R. VIGNOLO, *Personaggi del quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Glossa, Milano 2006<sup>2</sup>; T.K. SEIM, «Roles of Women in the Gospel of John», in L. HARTMANN - B. OLSSON (edd.), *Aspects on the Johannine literature*, Uppsala University Press, Uppsala 1987, 56-73.

tra donne e uomini, per quanto l'umanità non sia mai spontaneamente incline a rapporti equi. Il cuore di ciascuno resta infatti attraversato da una logica di violenza che occorre di volta in volta snidare e sormontare: la pace non è cosa spontanea. Il fatto di sottovalutare e di misconoscere questo problema conduce a soluzioni ireniche e semplicistiche che non favoriscono, anzi bloccano l'avanzata del Vangelo. Di più: il poco ascoltare o il mal intendere la voce di chi esprime il suo disagio esaspera la tensione e la conflittualità. Si misura pertanto l'urgenza di intensificare e qualificare l'ascolto, nonché di riconoscere appieno la presenza delle donne nella Chiesa cattolica. Meglio: di introdurre in essa, come segno per il mondo, uno stile di relazione tra uomini e donne più visibilmente coerente con l'annuncio dell'uguaglianza battesimale.

### III. PER UN'ANTROPOLOGIA, UN'ECCLESIOLOGIA E UNA TEOLOGIA INCLUSIVE

La parte centrale della ricerca, di cui abbiamo or ora riportato i risultati, costituisce il fondamento biblico per affrontare le sfide lanciate dalle teologie femministe e, più in generale, per rispondere alle esigenze espresse dalle donne contemporanee. Data la vastità di tali sfide e di tali questioni, la parte conclusiva della ricerca non poteva che avere un taglio esplorativo: limitato, dunque, e non privo di esitazioni. Essa si è sviluppata nell'interazione tra le Scritture analizzate e le movimentate riflessioni che, ai giorni nostri, caratterizzano l'antropologia teologica, l'ecclesiologia e il discorso su Dio, in cristologia e in teologia trinitaria.

#### *1. Antropologia teologica*

Per formulare un discorso antropologico attento ai cambiamenti avvenuti nei rapporti tra donne e uomini – e quindi nei processi di differenziazione sessuale –, è utile leggere sincronicamente i contributi dei femminismi, valorizzando così sia la ricerca dell'uguaglianza tra donne e uomini, sia l'affermazione della differenza femminile, sia l'opportunità di impiegare il concetto sociologico di *gender*. Rispetto a quest'ultimo, in particolare, si è potuto notare che il superamento del pregiudizio che lo demonizza riducendolo alla sua accezione ideologica (quella che considera il dato corporeo privo di valore in relazione alla costruzione dell'identità personale) permette di apprezzarlo quale *categoria euristica*, efficace per sondare il peso della cultura nella costruzione dell'identità di uomini e

donne<sup>42</sup>. Tale prospettiva offre validi strumenti per approcciare, nello specifico, un campo di mutazione assai significativo: quello della maschilità (occidentale), oggetto della branca degli studi di genere denominata *Man's Studies*, che è in pieno sviluppo.

Pur riconoscendo l'impossibilità di separare la maschilità dalla femminilità – perché le si riesce ad interpretare solo congiuntamente – resta conveniente consacrare un'attenzione specifica al *punto di vista degli uomini*, anche perché quasi sempre si è affrontata la questione concentrandosi unilateralmente sulla femminilità. In tal modo, si possono registrare le difficoltà degli uomini contemporanei a trovare il loro posto nel sistema virilista che, sebbene decadente, ancora connota le nostre società: un sistema dove non solo la loro precedente autorità è contestata, ma dove essi stessi non si sentono più a loro agio con l'idea di una maschilità dominante ed egemone<sup>43</sup>. È istruttivo indicare, in termini allusivi, il modo in cui la fede cristiana illumina alcuni ambiti di mutazione della maschilità, *ergo* del rapporto fra uomini e donne.

1) Rispetto ai tratti inutilmente violenti che il distacco dall'orizzonte materno ha potuto assumere nella nostra cultura, si può notare che le Scritture valorizzano l'autorità positiva delle madri attraverso figure esemplari dei due Testamenti, come anche la fiduciosa collaborazione tra i genitori del bambino. La reciproca intesa di costoro, radicata nella fede, è sostegno allo sviluppo armonioso della nuova vita. Nella stessa linea, le Scritture istruiscono su come evitare i rapporti fusionali – dovuti alla bramosia di possesso, con la sua carica di violenza – che possono rendere “tossico” il nido familiare. La fede dona la forza per *compiere l'arduo cammino dello spossamento*, necessario affinché ogni figlio/a costruisca relazioni sane. Così i genitori imparano a non impadronirsi del figlio e quest'ultimo

<sup>42</sup> Cf L. VANTINI, «Uguaglianza, differenza e genere: paesaggi o natura morta?», in C. SIMONELLI - M. FERRARI (edd.), *Una Chiesa di donne e uomini*, 11-22; Id., *Genere*, Edizioni Messaggero, Padova 2015; A. FUMAGALLI, *La questione gender. Una sfida antropologica*, Queriniana, Brescia 2015; B. SAINTÔT, «La morale catholique à l'épreuve de la “problématique du genre”: quels nouveaux défis pour le débat public?», in F. BOËDEC et al., *Les chrétiens dans le débat public*, Éditions Facultés jésuites de Paris, Paris 2014, 57-93.

<sup>43</sup> Cf S. CICCONE, *Maschi in crisi? Oltre la frustrazione e il rancore*, Rosenberg & Sellier, Torino 2019; S. ABRAHAM - G.L. DE MORI - S. KNAUSS (edd.), «Maschilità plurali: sfide religiose e riflessioni teologiche», *Concilium* 61/2 (2020) 26-168; A. AUTIERO - M. PERRONI, *Maschilità in questione. Sguardi sulla figura di San Giuseppe*, Queriniana, Brescia 2021.

– che attraverso il loro amore può intuire la bontà originaria – impara a vivere i legami di sangue come relativi a questa divina bontà, appunto, e non come la realtà ultima<sup>44</sup>.

2) La fede cristiana ha voce in capitolo anche rispetto alla distanza tra l'attuale sensibilità egualitaria – in particolare al livello dei ruoli sociali della donna e dell'uomo – e le pratiche che ancora non vi corrispondono, soprattutto a proposito dei compiti di cura dei bisogni basilari della persona che gli uomini ancora trovano difficile assumere, specialmente nella loro dimensione pubblica<sup>45</sup>. Il Cristo che lava i piedi ai suoi discepoli indica che il *vero uomo (maschio) è colui che si abbassa per servire* i bisognosi: è solo in virtù di questa umiltà che egli troverà esaltazione (cf Lc 14,11 e Fil 2,6-11). D'altra parte, la novità battesimale dona la libertà e conferisce la forza di rinunciare alle prerogative e ai privilegi umani – tra cui anche, per le donne, il peculiare “potere” che detengono sui figli proprio in quanto madri – svelandoli come realtà caduche.

3) Le paure e le difficoltà che gli uomini sovente incontrano al livello della dimensione intima e personale delle relazioni – sia con le donne che tra di loro – trovano conforto e luce nell'amicizia vissuta nella fede. Gesù Cristo, infatti, insegna a vivere questo rapporto, tra tutti il più delicato, partecipandovi egli stesso, unendo in sé i credenti nella misura in cui essi lo accolgono<sup>46</sup>. La presenza di Cristo come terzo tra gli amici – “*en tiers*”, come spiega Aelredo di Rievaulx – è la realtà sublime che permette di accostarsi al mistero insormontabile dell'altro senza impossessarsene<sup>47</sup>. Quando il credente riceve questa grazia e vi aderisce mediante la sua ferma disponibilità alla conversione, il suo indefesso sforzo di “dolce dominio” sull'animalità e il suo vigilante discernimento, anche il rapporto più

<sup>44</sup> Cf L. COCCOLI, «Differenza maschile, differenza sessuale», *Per amore del mondo* 7 (2008), reperibile su [www.diotima.filosofe.it](http://www.diotima.filosofe.it).

<sup>45</sup> Cf S. CICCONE - B. MAPELLI (edd.), *Silenzi. Non detti, reticenze e assenze di (tra) donne e uomini*, Ediesse, Roma 2012; S. DEIANA - M.M. GRECO (edd.), *Trasformare il maschile. Nella cura, nell'educazione, nelle relazioni*, Cittadella Editore, Assisi 2012; THE CARE COLLECTIVE, *Manifesto della cura. Per una politica dell'interdipendenza*, Alegre, Roma 2021.

<sup>46</sup> Cf J.-M. GUEULLETTE, *L'amitié. Une épiphanie*, Éd. du Cerf, Paris 2004; S. ZAMBONI, *Teologia dell'amicizia*, EDB, Bologna 2015.

<sup>47</sup> Cf AELREDO DI RIEVAULX, *Lo specchio della carità*, Cantagalli, Siena 1985; ID., *L'amicizia spirituale*, Paoline, Milano 1998; G. RACITI, «L'apport original d'Aelred de Rievaulx à la réflexion occidentale sur l'amitié», *Collectanea Cistercensia* 29 (1967) 77-99.

delicato – cioè l'amicizia tra uomini e donne, con la dimensione di attrazione sessuale che può caratterizzarla – diventa possibile. Di più: essa può effondere i suoi meravigliosi doni, come attestano le amicizie di Cristo con le donne. D'altra parte, il Gesù dei Vangeli (soprattutto in Giovanni) mostra che anche tra uomini è possibile vivere l'intimità, senza timore di manifestarla anche attraverso il contatto fisico, come anche ammettere senza paura la propria vulnerabilità e scegliere di lasciarsi “lavare i piedi” (cf Gv 13). Le amicizie di Gesù esprimono la bellezza avvolgente di questo rapporto reciproco e di questa familiarità, senza scadere mai nell'intimismo: l'amicizia è offerta a tutti, anche ai peccatori, agli intoccabili e ai lontani che l'amicizia, appunto, avvicina.

4) Per quanto concerne l'esercizio del potere, dell'autorità e della responsabilità, le tensioni nascono dal fatto che le donne contemporanee rifiutano di sottomettersi alla gerarchia patriarcale che per secoli le ha relegate nello spazio del privato, riservando agli uomini quello pubblico. Le donne rivendicano i loro diritti ed esprimono i loro desideri di esercitare il potere e l'autorità in tutti i campi e di assumere responsabilità a tutti i livelli. Tra le proposte di soluzione avanzate in tal senso dalle scienze umane, interpellano l'introduzione di forme di autorità più fluide; il riconoscimento dell'autorità in termini reciproci, cioè come a turno, a seconda dei contesti; la valorizzazione di forme di autorità femminile già esistenti, come quella derivante dal carisma personale e quella delle madri nella loro posizione unica rispetto ai figli. Senza sminuire la validità di queste opzioni, anzi offrendo ad esse un più solido fondamento, le Scritture additano la soluzione radicale al problema, attinta ancora una volta dal rinnovamento dei rapporti che la prospettiva battesimale rende possibile. Quest'ultima, in effetti, proclamando che *servire è regnare*, libera da ogni timore di “mancare” e così abilita a vivere con piena fiducia e vera franchezza il “faccia a faccia” con l'alterità e a rinunciare alle prerogative umane senza per questo sentirsi esautorati.

## 2. Ecclesiologia

Il rapporto tra uomini, donne e potere può anzi deve essere approfondito anche dal punto di vista ecclesiologicalo. Nella Chiesa, infatti, il rapporto uomo-donna è particolarmente problematico proprio sul piano della condivisione delle *responsabilità* e dell'esercizio dell'*autorità* e del *potere*. Le donne cattoliche sono ancora ai margini dei luoghi decisionali; il mono-

logo maschile è pressoché l'unica voce ecclesiale che emerge nel dibattito pubblico e la subordinazione femminile resta iscritta nelle strutture, con le sue vecchie e nuove forme di controllo. Ma le donne, avendo preso coscienza della situazione, hanno reagito, denunciando la violenza (spesso inconscia) presente in questo stato delle cose e proponendo soluzioni<sup>48</sup>. Il problema, a ben vedere, non riguarda esclusivamente le donne in quanto donne, perché il disequilibrio nella Chiesa riguarda anzitutto il rapporto tra il clero e i laici: è la piaga del *clericalismo* (che trova rinforzo nel tradizionalismo), alla quale si sta provando a porre rimedio valorizzando i processi sinodali.

Per affrontare tali questioni, la nostra ricerca si è avvalsa del contributo delle Scritture, in particolare la prospettiva battesimale (già sufficientemente evocata) e dalla tradizione della Chiesa, in particolare il rinnovamento ecclesiologicalo promosso dal Vaticano II<sup>49</sup>. Quest'ultimo – che concepisce la Chiesa quale popolo di Dio animato dallo Spirito Santo, quindi tutto carismatico e tutto ministeriale – è validissimo riferimento in ordine al riconoscimento dell'uguaglianza tra i membri della Chiesa, *partecipi della stessa missione*<sup>50</sup>. È proprio per queste esigenze di evangelizzazione, del resto, che i ministeri ecclesiali devono essere adattati ai contesti mutevoli e che i carismi propri (e nuovi) dei battezzati devono essere valorizzati, senza mai contrapporli al carisma della gerarchia.

Il messaggio convergente delle Scritture e del Vaticano II sollecita l'attuazione della riforma missionaria almeno in due direzioni: la *valorizzazione dei carismi* già presenti nelle comunità cristiane – tra cui il carisma dell'amicizia tra donne e uomini, ormai piuttosto diffuso – e la *riqualificazione della ministerialità* a partire dalle esigenze della Chiesa “in

<sup>48</sup> Fra le numerose voci critiche in questo senso, segnaliamo A. SOUPA - C. PEDOTTI, *Les pieds dans le bénitier*, Presses de la Renaissance, Paris 2010; J. MOINGT, «Les femmes et l'avenir de l'Église», *Études* 11 (2011) 67-76; ID., *Faire bouger l'Église catholique*, Desclée de Brouwer, Paris 2012, 135-149; M. AMANDIER - A. CHABLIS, *Le déni. Enquête sur l'Église et l'égalité des sexes*, Préface de J. Moingt, Bayard, Paris 2014.

<sup>49</sup> Cf M. PERRONI - A. MELLONI - S. NOCETI (edd.), *Tantum aurora est. Donne e Concilio Vaticano II*, LIT Verlag, Zürich 2012; M. PERRONI - H. LEGRAND (edd.), *Avendo qualcosa da dire. Teologhe e teologi rileggono il Vaticano II*, Paoline, Milano 2014.

<sup>50</sup> C. SIMONELLI - M. FERRARI (edd.), *Una Chiesa di donne e uomini*, Edizioni Camaldoli, Camaldoli 2015; A.-M. PELLETIER, *L'Église, des femmes avec des hommes*, Éd. du Cerf, Paris 2019.

uscita<sup>51</sup>. Quest'ultimo punto incrocia la riflessione sul ministero ordinato delle donne che – pur restando questione seconda (non secondaria) rispetto alla principale esigenza evangelizzatrice – ha valore al tempo stesso pastorale e di impatto simbolico, il che impone di considerarla<sup>52</sup>. Il problema irrisolto consiste nel fatto che l'ordinazione presbiterale riservata ai soli uomini è intesa da molti come discriminatoria e non coerente con il Vangelo. Nell'impossibilità di cambiare, si può (deve) cercare di comprendere e assumere questa scelta, ferma restando l'urgenza di introdurre *forme di riequilibrio* potenti: manifestazioni istituite e stabili dell'uguaglianza profetica dei battezzati, uomini e donne, clero e laici. In tal senso, l'ordinazione diaconale delle cristiane sarebbe un'opzione dottrinalmente plausibile e pastoralmente significativa verso una Chiesa più inclusiva e sinodale. Alcuni sostengono, con oculatezza, che il fatto di ordinare le donne al rango inferiore della gerarchia non farebbe che sottolineare ulteriormente la loro posizione subordinata; d'altra parte, la loro ordinazione non solo manifesterebbe che le donne furono e sono presenti nelle strutture costitutive della Chiesa, ma anche conferirebbe loro la possibilità di una presa di parola regolare, assidua e riconosciuta, nell'ambito nevralgico della predicazione<sup>53</sup>.

### 3. *Cristologia e teologia trinitaria*

Le sfide che il femminismo ha lanciato all'androcentrismo della cristologia e della teologia trinitaria manifestano al contempo l'altissima posta in gioco di tali riflessioni e il fatto che questo terreno cruciale, dove tutte le questioni si sovrappongono, richiede ancora molto lavoro. Infatti, sia per quanto riguarda il senso e il valore della maschilità di Cristo, sia per quanto concerne l'impiego di nuove metafore (femminili) per parlare di

<sup>51</sup> Cf C. THEOBALD, *Urgenze pastorali. Per una pedagogia della riforma*, EDB, Bologna 2019.

<sup>52</sup> La questione del divieto fatto alle donne cattoliche di accedere all'ordinazione presbiterale è affrontata a due riprese nel nostro testo: vi è dapprima un *Excursus* che riporta la posizione del magistero e le perplessità legate alla sua argomentazione (cap. 3), poi alcune riflessioni che cercano di valutare il senso ecclesiologico della scelta di riservare l'ordinazione presbiterale ai soli battezzati uomini e suggeriscono una maniera di assumerla (cap. 8).

<sup>53</sup> Per un valido *status quaestionis* e delle riflessioni stimolanti cf S. NOCETI (ed.), *Diacone. Quale ministero per quale chiesa?*, Queriniana, Brescia 2017.

Dio, la ricerca avanza lentamente. L'esplorazione condotta ha comunque permesso di individuare alcuni nodi significativi<sup>54</sup>.

In ambito cristologico, si deve anzitutto rilevare la difficoltà di immaginare un corpo risorto. Quando si nomina la *maschilità di Cristo*, in effetti, non ci si riferisce solamente al fatto che Gesù di Nazareth era uomo e non donna, ma anche alla questione di come la parzialità sessuale storicamente assunta ancora sussista nella sua condizione di risorto, nella quale anche i credenti, maschi e femmine, sono coinvolti. Ora, la realtà del corpo glorioso non cancella le relazioni concrete che Gesù ha vissuto come uomo (maschio), ma al contempo supera e trascende questa maschilità. Questo suggerisce di non sovraccaricare di valore simbolico il dato storico, perché il suo significato escatologico e la forma della sua permanenza sono pressoché impossibili da determinare con certezza<sup>55</sup>. E per quanto non vi siano posizioni univoche circa la necessità del legame tra maschilità di Cristo e offerta di salvezza, è chiaro che la sua maschilità non ha valore di esclusione delle donne rispetto alla redenzione: incarnandosi, il Figlio ha assunto tutta l'umanità, maschile e femminile. Il dogma, del resto, afferma che Dio si è fatto uomo (*homo factus est*), non che si è fatto maschio: il Cristo è mediatore di salvezza sia per gli uomini che per le donne. In ogni caso, il punto veramente sensibile della questione della maschilità di Gesù non è unicamente cristologico, ma immediatamente ecclesiale. In effetti, gli uomini (maschi) che desiderano seguire il Cristo sono chiamati ad *assumere la maschilità in modo kenotico*, vale a dire allineandosi alla maniera in cui egli stesso l'ha assunta; ciò presuppone che essi siano disposti a verificare l'eventualità (altamente probabile) di aver introiettato modelli di maschilità che sono di ostacolo alla sequela<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> Questo paragrafo si riferisce al cap. 9 della tesi di dottorato: nelle pubblicazioni in francese e in italiano esso è decaduto, ma rimane reperibile presso la biblioteca del *Centre Sèvres* (Facultés jésuites de Paris), nel manoscritto intitolato *Filles et fils de Dieu. Une manière d'articuler égalité baptismale et différence sexuelle* (data di discussione: 21/1/2019).

<sup>55</sup> Si colloca in questo ambito anche la questione della rappresentatività del sacerdote, il quale agirebbe *in persona Christi (capitis)* proprio in quanto maschio. Il valore di questo argomento di convenienza non fa l'unanimità: per taluni, anche le donne sono capaci di esprimere la medesima rappresentatività del Cristo; dunque, non per questo motivo dovrebbero essere escluse dall'ordinazione presbiterale.

<sup>56</sup> Cf S. SEGOLONI RUTA, *Gesù, maschile singolare*, EDB, Bologna 2020.

In ambito trinitario, le esplorazioni hanno considerato il dibattito sul linguaggio metaforico per parlare di Dio. In esso, le teologie femministe hanno introdotto un'esigenza per lo più trascurata: *valorizzare le immagini femminili* di cui la Bibbia dispone per avvicinarsi al mistero divino (l'immagine della Sapienza, tra le altre)<sup>57</sup>. Il punto sensibile della contestazione femminista alla dottrina trinitaria classica verte proprio sull'unilaterale concentrazione di quest'ultima sulle immagini maschili, soprattutto quella di Dio "Padre", vertice della piramide divina, in un modello gerarchico della Trinità. Orbene, altri linguaggi per parlare di Dio possono essere pertinenti, ma non è affatto semplice assumerli correttamente e articularli in una logica globale coerente<sup>58</sup>.

Volendo evocare alcuni aspetti della problematica, si può rilevare che la *paternità* di Dio, metafora che assume significati piuttosto fluttuanti, è intesa dalla Bibbia in termini non patriarcali: già l'AT racchiude una straordinaria forza di contestazione degli stereotipi patriarcali proiettati su Dio in ogni epoca, e il NT lo conferma in modo insuperabile<sup>59</sup>. La metafora della *maternità*, poi, è capace di esprimere – pur nelle sue rare ricorrenze – sfaccettature uniche dell'amore di Dio, in particolare il legame profondissimo che Egli instaura con il credente<sup>60</sup>. Un impiego scriteriato di questa metafora rischia di far scadere il rapporto del credente con Dio nella fusionalità; la metafora paterna, di contro, sa meglio custodire la dimensione della libera scelta di entrare in relazione. Dal canto suo, il linguaggio dell'*amicizia* (che in Cristo esprime una realtà non metaforica, dal momento che egli ha effettivamente chiamato i suoi discepoli "amici") ha la peculiare capacità di manifestare tanto l'autenticità dell'amore di Dio, che si coinvolge in un rapporto di reciprocità asimmetrica con le sue creature, quanto l'autonomia di queste ultime, chiamate a offrire una risposta libera: l'amicizia non si comanda. Inoltre, questo linguaggio – che

<sup>57</sup> Opere pionieristiche in questo campo (e ancora valido riferimento) sono A. CARR, *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience*, Harper & Row, San Francisco 1988 e E.A. JOHNSON, *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, Queriniana, Brescia 1999.

<sup>58</sup> Cf la ricostruzione della problematica in V. RAMEY MOLLENKOT, *Dio femminile. L'immaginario biblico di Dio come donna*, Edizioni Messaggero, Padova 1993.

<sup>59</sup> Cf E.E. GREEN, *Padre nostro? Dio, genere, genitorialità. Alcune domande*, Claudiana, Torino 2015.

<sup>60</sup> X. PIKAZA, *La storia di Dio nella Bibbia. Dio come Padre e come Madre*, Queriniana, Brescia 2018.

certo non può sostituire la concettualità fondata sulle opposizioni di origine nella descrizione dei rapporti interni alla Trinità – si mostra adeguato anche ad esprimere la qualità delle relazioni intradivine, perché nella vera amicizia unità e differenziazione non si respingono. Nel discorso teologico, inoltre, si manifesta utile anche l'impiego del *linguaggio sponsale*: esso apre scorci considerevoli, nonostante l'imbarazzo che può generare. In particolare, pare promettente investire sulla dimensione al contempo maschile e femminile del Cristo-Sofia, che tanto le donne quanto gli uomini possono cercare e incontrare come loro amante/sposo/sposa<sup>61</sup>. Infine, per quanto concerne l'articolazione di queste fra altre immagini, si può affermare che quella della paternità ha valore primordiale, dal momento che esprime l'esperienza originaria di Gesù Cristo con Dio, l'*Abbà* suo. Proprio tale esperienza – alla quale il risorto invita i suoi fratelli, le sue sorelle, i suoi amici (cf Gv 20,17) – è la “porta” per la quale accedere a tutte le altre espressioni dell'amore inesauribile di Dio, che la pluralità dei linguaggi addita in modo non solo legittimo, ma decisamente arricchente.

#### CONCLUSIONE

Queste poche pagine hanno permesso di intuire la vastità del tema in questione: certamente non lo può esaurire e a malapena lo può introdurre uno scritto riassuntivo come il nostro (lo abbiamo segnalato fin dalla premessa). Suo pregio è che offre una visione panoramica della problematica e un sentiero per accedervi originale e (troppo) poco frequentato, benché del tutto fondato nel dato scritturistico. Suo difetto è che non consente di percepire direttamente la forza persuasiva delle esplorazioni condotte, soprattutto a livello biblico. Speriamo che il vantaggio agevoli l'approccio del lettore a un argomento tanto esigente quanto urgente, e che il limite lo invogli a non accontentarsi della sintesi.

2 dicembre 2022

<sup>61</sup> Cf C. GRIPON, *L'éros, un chemin vers Christ-Sophia. Approches bibliques et théologiques*, Médiaspaul, Paris 2016.