

1 ANNO II – GENNAIO / GIUGNO 2016

APULIA
THEOLOGICA
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

«Maschile/Femminile»
a più voci.
La problematica
a cura di A. Caputo e L. Renna

EDB

SELENE ZORZI*

Maschile/Femminile nella tradizione teologica

Seguire le concezioni sul maschile e femminile nella storia della tradizione teologica comporta analizzare come sia stata interpretata nel discorso teologico la differenza dei sessi, quali caratteristiche, ruoli, significati, simbologie si siano attribuiti alla distinzione sessuale e, conseguentemente, con quale tipo di immagini provenienti dall'esperienza sessuata si sia parlato di Dio.¹

1. Differenza sessuale nella tradizione

Nella Bibbia e nella prima teologia cristiana non troveremo un'esplicita riflessione sulla differenza sessuale e sul suo rilievo antropologico e teologico, perché certe istanze non nascono se non nel periodo contemporaneo. La riflessione sulla differenza sessuale è qualcosa che appartiene in modo specifico al nostro tempo; un problema, come disse L. Irigaray, che la nostra epoca ha da pensare.²

Si potrebbero trovare molti altri testi biblici a sostegno di questo argomento, ma bisogna ammettere che dal punto di vista di storia del pensiero teologico la riflessione sull'identità maschile o femminile è sta-

* Docente di Patrologia e Storia della teologia all'Istituto Teologico Marchigiano – Ancona (benedetta@teologhe.org).

¹ Cf. U. KING – T. BEATTIE (a cura di), *Gender, Religion and Diversity: Cross-Cultural Perspective*, Continuum, London-New York 2005; la letteratura che incrocia studi di genere e religione, soprattutto in ambito e lingua anglosassone, è molto ricca, ma appare ancora poco assimilata in campo teologico, soprattutto italiano, eccetto forse che per il consistente lavoro teologico svolto in questa prospettiva dal Coordinamento teologhe italiane. Riassumo in questo studio alcuni spunti della mia ricerca confluita nel volume: *Al di là del «genio femminile»*. *Donne e genere nella storia della teologia cristiana*, Carocci, Roma 2014.

² Cf. L. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1984, 11.

ta fatta in modo peculiare a partire dalla forza simbolica del riferimento alla creazione *a immagine di Dio*.

La teologia e l'antropologia cristiana, quindi, relativamente a tale questione, si sono focalizzate in modo particolare sul testo di Gen 1,27 in cui si parla dell'essere umano fatto *a immagine di Dio*.³ Ci sono infatti altri testi biblici che potrebbero illuminare il nostro tema, ma la riflessione teologica sull'identità maschile o femminile è stata attratta soprattutto da queste parole: *a immagine di Dio*.

Se da una parte i testi che rielaborano Gen 1 e 2 provano a rispondere alla domanda in che cosa consiste l'immagine di Dio nell'uomo, in quale parte o caratteristica della persona, dall'altra non possiamo dimenticare che tale versetto costringe anche a spostare l'attenzione sul Dio a immagine del quale sono creati maschio e femmina: cosa dice di Dio la differenza sessuale?

Guardando più da vicino, la riflessione sul significato teologico di Gen 1,27 quanto alla sessuazione sembra essersi sviluppata esclusivamente in relazione alle questioni sulla creazione della donna, come se le altre considerazioni sull'uomo si fossero declinate presupponendo un maschile universale e neutro.

Occuparsi dei luoghi in cui si parla di donne o in un linguaggio al femminile non significa certo escludere gli uomini o una riflessione sulla maschilità, ma solo rendersi conto che l'umano è stato per lungo tempo affrontato così poco dal punto di vista della rilevanza della distinzione sessuale, tanto da nascondere la maschilità dietro lo sguardo miope su un umano improbabilmente neutro. Così le riflessioni sulla differenza sessuale sono state a lungo relegate alle questioni sulla procreazione. Nell'un caso (maschilità neutra) e nell'altro (procreazione) si tratta di modalità restrittive di riflessione sulla sessuazione.

Il linguaggio è la spia del problema: quasi in tutte le lingue quando si dice uomo, lo si può intendere sia come «umanità», sia come essere umano maschile. Anche nei discorsi teologici, se non si fa attenzione all'uso della terminologia si fanno discorsi ambigui. Ora, cioè, si parla di uomo includendo la donna, ora pensando solo al maschio e applicando diverse conseguenze allorché si parli della donna (è il caso delle riflessioni su Adamo ed Eva).⁴

La cultura occidentale ha fatto fatica a coniugare l'universalità dell'umanità con il particolare. Nel caso specifico della differenza sessuale, essa ha declinato il rapporto tra i generi in un modo piramidale: per

³ Cf. K.E. BØRRESEN (a cura di), *A immagine di Dio. Modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana*, Carocci, Roma 2001.

⁴ Cf. R. RADFORD RUETHER, *Sexism and God-Talk*, Beacon Press, Boston, MA 1993; L. IRIGARAY, *Parlare non è mai neutro*, Editori Riuniti, Roma 1991.

molto tempo si è concepita l'umanità con un solo sesso, quello maschile, di cui la donna sarebbe stata una versione imperfetta e subordinata.

La struttura sociale e culturale nella quale il maschio ha un ruolo di preminenza è stata chiamata *androcentrismo*. Kari Elisabeth Børresen propose questo neologismo nella sua pionieristica tesi di abilitazione pubblicata nel 1968.⁵ *Androcentrismo* indica un modo di pensare (la cultura, la società, le relazioni tra persone) dove l'uomo maschio (dal greco: *aner/andros*) è considerato la norma dell'umanità, la sua perfezione, il centro dell'universo e la misura del pensiero scientifico, filosofico, politico e religioso. In questo contesto ideologico il soggetto «uomo» non sarebbe «singolare parziale» ma «universale neutro».

2. Linguaggio di genere

La prospettiva di genere nel linguaggio teologico presuppone un'attenzione alla terminologia e ai dispositivi di elaborazione del genere.⁶ Come vedremo, l'attenzione al genere apre la teologia sistematica a sviluppare nuove prospettive e comprensioni teologiche, le quali incidono sulla comunità che testimonia un tale Dio, influenzando necessariamente le relazioni intraecclesiali tra i sessi e quelle tra teologia e mondo contemporaneo. Il simbolo religioso, infatti, come esplicita Paul Tillich, funziona (in senso forte) in due direzioni: su Dio e sull'umanità.⁷

⁵ Cf. K.E. BØRRESEN, *Subordination et equivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Maison Mame, Paris 1968.

⁶ Cf. S. NOCETI, «Di genere in genere. Storia di un concetto», in *Vivens homo* 2(2007), 293-305; L. SOWLE CAHILL – D. IRARRÁZAVAL – E.M. WAINWRIGHT (a cura di), «Il genere nella teologia, nella spiritualità, nella prassi», in *Concilium* 4(2012); COORDINAMENTO TEOLOGHE ITALIANE – CTI, «Teologia e prospettive di genere», in P. CIARDELLA – A. MONTAN (a cura di), *Le scienze teologiche in Italia a cinquant'anni dal Concilio Vaticano II. Storia, impostazioni metodologiche, prospettive*, Elledici, Leumann (TO) 2011, 163-191; il CTI ha avviato anche una collana intitolata «Sui generis» per i tipi di Effatà Editrice; C. SIMONELLI, «Teologia, differenza e Gender: un dibattito aperto», in *Studia Patavina* 62(2015), 73-88; L. VANTINI, *Genere*, Il Messaggero, Padova 2015; A. FUMAGALLI, *La questione gender. Una sfida antropologica*, Queriniana, Brescia 2015; F. FERRARI – E.M. RAGAGLIA – P. RIGLIANO, *Il «Genere». Una guida orientativa*, SIPSIS, disponibile on-line all'indirizzo: http://www.sipsis.it/wp-content/uploads/2015/10/IL_GENERE_UNA_GUIDA_ORIENTATIVA_def3.pdf (<http://www.sipsis.it/il-genere-una-guida-orientativa/>), ultimo accesso 24.2.2016; R.J. ANIĆ, «Genere, politica e Chiesa cattolica. Contributo alla decostruzione della "ideologia del genere"», in *Concilium* 4(2012), 33-45, in particolare 34; l'articolo, benché breve, può considerarsi come una rigorosa risposta teologica alla più confusa ricostruzione di G. GALEOTTI, *Gender-Genere. Chi vuole negare la differenza maschio-femmina? L'alleanza tra femminismo e Chiesa cattolica*, VivereIn, Monopoli (BA) 2010.

⁷ Cf. P. TILlich, *Teologia sistematica, 1: Religione e Rivelazione. L'essere di Dio*, Claudiana, Torino 1996, 275.

Il dato della differenza sessuale non è un dato rivelato. Esso è un dato di fatto. Dalla teologia dobbiamo aspettarci di sapere cosa questo dato significhi per la fede, ovvero rispetto a Dio.

Affrontare la tematica del titolo comporta chiarire alcune questioni terminologiche e comprendere che linguisticamente le polarità *maschio/femmina*, *maschile/femminile*, *uomo/donna* e *maschilità/femminilità* implicano piani concettuali diversi. Ci aiuta a comprendere questa distinzione la strumentazione concettuale di cui ci hanno oramai dotato gli studi di genere.⁸

Con il primo binomio, *maschio/femmina*, intendiamo il sesso che si riferisce alle specifiche caratteristiche biologiche del corpo che agiscono nella riproduzione: si tratta di una costante fisiologica che riguarda la determinazione di cromosomi, ormoni, organi genitali interni ed esterni, fenotipo. Il sesso resta una costante nella persona, nonostante la sua maturazione e sviluppo sia fisico, sia psicologico, sia spirituale. Esso avrebbe bisogno di un intervento chirurgico per esser cambiato.⁹

Quando si parla di *maschile* e *femminile*, si intende il significato di questa distinzione tra i sessi, non equivalente al mero dato della differenza tra sessi biologici. Questo si chiama genere. Siamo infatti nell'ambito dell'interpretazione simbolica che si attribuisce all'essere nati maschi o femmine. Tale interpretazione riguarda per esempio l'attesa sociale di come le persone sessualmente determinate in quanto maschi o femmine debbano agire, quali caratteristiche debba sviluppare ciascuna di esse, quali ruoli sociali è loro consentito svolgere. Completa di espressioni linguistiche e simboliche, tale interpretazione incide sull'organizzazione della relazione tra i sessi in un dato tempo e in un dato luogo. Tali significati possono cambiare e di fatto cambiano nella storia, di epoca in epoca, mentre il sesso rimane una costante. Il genere quindi può cambiare.

Questo studio segue solo le definizioni dei concetti di maschile/femminile nel corso della tradizione teologica, studiando i processi con cui si è costruito il significato dell'essere maschio e femmina davanti a Dio, il perché dell'evoluzione e l'impatto di queste categorie su una lettura del dato sessuale, biblico e teologico.¹⁰

Al dato morfologico (*sex*) quindi si attribuisce un significato (*gender*) che si elabora rispetto alla situazione dalla quale il dato viene letto.

⁸ Cf. M. BUSONI, *Genere, sesso, cultura*, Carocci, Roma 2009.

⁹ Cf. E. JOHNSON, *Vera nostra sorella. Una teologia di Maria nella comunione dei santi*, Queriniana, Brescia 2005, 56.

¹⁰ Cf. C. MILITELLO, «Maschile e femminile: la sfida della identità», in B. MORICONI – G. IAMMARRONE (a cura di), *Antropologia cristiana: Bibbia, teologia, cultura*, Città Nuova, Roma 2001.

Tale situazione (socio-culturale) può implicare assunti acritici, convinzioni espressamente formulate, desideri circa il ruolo che l'uomo e la donna hanno o dovrebbero avere nella società nella quale questo dato viene letto o nella quale si è già organizzato in un determinato modo. Il maschile e il femminile sono quindi categorie di genere intese come definizioni che racchiudono caratteristiche, funzioni e significato dell'identità e della differenza sessuale. Nella storia della teologia tali interpretazioni non si sono costruite indipendentemente da convinzioni scientifiche, biologiche o sociologiche spesso errate, condizionate o superate. Si vedrà infatti come le teorie sui generi (ovvero idee provenienti da convinzioni filosofiche, culturali e sociali) abbiano interagito pesantemente con la lettura del dato fisio-biologico dell'essere umano fino a diventare concezioni normanti e spesso penalizzanti. Tali concezioni a loro volta hanno indubbiamente contribuito a una lettura – spesso anche distorta – dei testi biblici.

L'uso dei termini «mascolinità/femminilità» e «maschile/femminile» comportano spesso problemi di definizione del concetto. Parlare di maschile/femminile in teologia implica parlare dei modi in cui lungo la storia la polarità maschile/femminile è stata concepita in riferimento a Dio, all'uomo e alla donna, e alla cultura del tempo; di come i teologi abbiano interpretato il ruolo degli uomini e delle donne; di quanto la teologia elaborata dalle donne e la critica femminista abbiano messo in questione gli stereotipi di genere, «interpretazioni correnti, che erano tendenziose e miravano a giustificare il dominio dell'uomo sulla donna»,¹¹ apportando nella teologia un pensiero innovativo.¹²

Sarebbe quindi opportuno distinguere tra femminile, figure femminili – che popolano spesso gli scritti biblici o agiografici del cristianesimo e che sono opera letteraria di autori maschi – e donne concrete, con la loro scrittura in presa diretta. Un conto infatti è parlare del femminile e definirlo secondo stereotipi, aspettative, proiezioni, o un altro far parlare di sé le donne stesse, di cosa sentono, come e cosa vogliono essere e di come intendono la loro relazione con Dio. Spesso nella storia del cristianesimo abbiamo avuto testi su donne scritti da uomini, oppure testi che hanno plasmato modelli di ruolo e spiritualità femminili a partire da una

¹¹ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (1993), E.2: EV 13/2959ss.

¹² Cf. R. AMMICHT-QUINN, «Un pensare rischioso: genere e teologia», in *Concilium* 4(2012), 17-32; L.M. RUSSELL – J.S. CLARKSON, *Dizionario delle teologie femministe*, a cura di G. LETTINI – G. GUGLIERMETTO, Claudiana, Torino 2010; si veda anche il grande progetto internazionale in quattro lingue in corso d'opera: A. VALERIO (a cura di), *La Bibbia e le donne. Egesi, storia e cultura*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, di cui sono già stati pubblicati quattro volumi.

definizione di femminilità corrispondente a una determinata cultura. Ciò che gli uomini vorrebbero che le donne fossero, spesso non coincide con ciò che le donne stesse vogliono per se stesse. La prospettiva infatti cambia se a parlare e a produrre riflessione sul femminile sono uomini, magari appartenenti a una cultura patriarcale e androcentrica, o se a farlo sono le donne stesse, in base alla loro esperienza; diverso sarà l'esito a seconda che tali donne abbiano o no introiettato valori patriarcali.

La confusione tra questi diversi piani però porta ad ambiguità e cortocircuiti argomentativi di cui troviamo numerosi esempi nei discorsi teologici ed ecclesiali. Per questo è necessario tenere a mente tali distinzioni concettuali e terminologiche.

3. Il passato ci determina

La prospettiva metodologica di storia della teologia può dare un contributo inedito a tematiche trattate normalmente in discipline più specifiche quali l'esegesi, la teologia sistematica o l'antropologia culturale.

La storia della teologia è un'indagine tipica della storia delle idee che offre la possibilità di analizzare l'interazione costitutiva tra il testo biblico e gli assunti, spesso acritici, di una cultura.

Tra le strategie tipiche del metodo adottato da chi fa storia della teologia vi sono da una parte lo studio degli slittamenti semantici, ovvero di come i termini cambino di significato a seconda dei contesti e di come producano parimenti in modo impercettibile mutamenti di mentalità culturale, dall'altra lo smascheramento dei presupposti impliciti che stanno dietro le definizioni degli stessi concetti e che spesso hanno a che fare più con credenze universalmente condivise nella comunità di appartenenza di un autore che con una vera e propria riflessione critica.

Questo approccio metodologico muove dal presupposto dello sviluppo della dottrina (cf. *Dei verbum*, nn. 8.13: EV 1/882ss.894; *Gaudium et spes*, n. 44: EV 1/1460ss; *Laudato si'*, n. 121).¹³

Cercando di dare brevemente una ricognizione delle teorie relative alla differenza sessuale, bisognerà tenere conto delle concezioni filosofiche dell'antichità classica, poiché dalla loro interazione scaturiranno le formulazioni sul maschile e femminile nella prima teologia cristiana.

Iniziare la ricognizione dall'epoca tardoantica permette di comprendere come il periodo patristico abbia costituito la piattaforma, più

¹³ Presupposti presenti già in Col 1,6; Gv 16,13; IRENEO, *Contro le eresie* IV,38,1; ORIGENE, *Contra Celsum* IV,71,9-11; GREGORIO MAGNO, *Mor. in Iob* XX,I,1; cf. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, B.1: EV 13/2995ss.

o meno implicite, della riflessione teologica dei secoli successivi e di come un tale passato sia ancora oggi determinante.

Certi presupposti antichi infatti sono ancora operanti nella teologia contemporanea e hanno una ricaduta sul dibattito sollevato dai più recenti documenti magisteriali che hanno inteso misurarsi da vicino con le teorie della differenza sessuale.

La teologia cristiana si è formata sui contrafforti di assunti popolari, filosofici ma anche con l'aiuto di determinati testi biblici preferiti rafforzanti. L'interpretazione dei dati biologici e biblici infatti è condizionata dagli assunti culturali.

Nella tradizione ritroveremo un preciso blocco di testi che continueranno a essere citati in relazione all'interpretazione dell'*imago Dei* in prospettiva di genere. Questi testi chiave biblici ricorrenti costituiscono un vero e proprio *dossier* a cui gli autori si riferiscono quando devono mettere in opera i dispositivi interpretativi del testo di Gen 1-2.¹⁴ Essi probabilmente non sarebbero più scelti da noi oggi per definire il maschile e il femminile; tali testi non vengono probabilmente nemmeno più interpretati oggi come lo furono allora; allora furono preferiti proprio perché sostenevano una certa comprensione normativa delle relazioni tra i generi.

Li elenchiamo in riferimento ai principali modelli antropologici di genere sulla differenza sessuale.

4. I modelli antropologici sulla differenza sessuale

Kari E. Børresen¹⁵ riassume in uno schema utile, per quanto sommario, i modelli culturali di genere che sono stati presenti nella storia della teologia cristiana. Averli presenti permette di avere una chiave di lettura per i singoli autori, con l'avvertenza che si tratta di schemi di carattere molto generale. L'analisi dettagliata dei singoli autori farà emergere molte sfumature e anche un uso spesso incrociato di questi modelli.

– Un primo modello è stato quello che ha pensato l'umanità secondo *un solo sesso*. Secondo le antiche teorie fisiologiche, il seme maschile è l'unico responsabile della vita (il seme femminile è stato scoperto soltanto nel 1827 dal medico K. von Baer) e normalmente dovrebbe dare vita a un altro maschio. La nascita di una femmina presuppone un difetto, una

¹⁴ Cf. S. SEGOLONI RUTA, *Tutta colpa del Vangelo. Se i cristiani si scoprono femministi*, Cittadella, Assisi 2015.

¹⁵ Cf. K.E. BØRRESEN (a cura di), *From Patristics to Matristics: Selected Articles on Christian Gender Models*, edited by Ø. NORDERVAL – K.L. ORE, Herder, Roma 2002.

qualche mancanza nel processo riproduttivo. Aristotele e san Tommaso ripeteranno che la femmina è un *vir occasionatus*, un uomo mancato, un uomo che non arriva ad avere le potenzialità del maschio. La perfezione umana in questo modello è costituita dall'Adam maschio. Benché i biblisti ci ricordino che Adam significa il *terreste*, noi consideriamo Adam sempre e solo un uomo maschio, a causa di un'assunzione acritica androcentrica. Secondo questo modello, le donne non sono ritenute (pienamente) create a immagine di Dio (subordinazionismo creaturale), possono però raggiungere la perfezione e la redenzione diventando maschi onorari in Cristo (eguaglianza redentiva). Legato a questa impostazione è il tema del «diventare maschio» presente anche nel *Vangelo di Tommaso* 114, e che ritroveremo come *Leitmotiv* in molta spiritualità femminile (la donna spiritualmente forte perde le caratteristiche di debolezza che le provengono dalla sua femminilità).¹⁶ Le donne possono anticipare questo stato tramite una de-femminizzazione, una negazione delle loro caratteristiche femminili (andrizzazione), nella scelta dello stato di verginità o di vedovanza intese soprattutto come stati di inattività sessuale. Ovviamente a sostegno di queste interpretazioni ritroviamo una rete di versetti biblici spesso estrapolati dal contesto, come avveniva anticamente.

I testi biblici di riferimento per questa impostazione si ritrovano in 1Cor 11,7-12; Col 3,10-11; Ef 4,13.¹⁷ In quest'ultimo «l'uomo perfetto» non è detto in greco *anthropos* – che indica l'umanità in generale – ma *anēr, vir*, maschio. Sarà Agostino a tentare di superare il limite proveniente da questo testo, proponendo di interpretare *vir* come *homo*.¹⁸

Anche oggi comprendiamo che se la mascolinità di Cristo implicasse una distinzione ontologica tra maschi e femmine, non potremmo ammettere una salvezza delle donne. Il dato di fede nel *Credo* recita però che Cristo si è fatto *homo*, non *vir*.

Questo resta un modello operante genericamente almeno fino al IV secolo, ma non sparisce mai del tutto, integrandosi a modelli successivi.

Sopravvive infatti ancora oggi nella tipologia (iniziata con Giustino e Ireneo) Adamo-Cristo, Eva-Maria/Chiesa, dove è in azione l'asimetria di genere (per l'analisi della quale, cf. sotto).

¹⁶ Cf. GREGORIO DI NISSA nel testo sulla sorella, *La vita di santa Macrina*, a cura di E. MAROTTA, Città Nuova, Roma 1988; C. SIMONELLI, *La luce emanava dalla bellezza del suo corpo*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Il corpo alla prova dell'antropologia teologica*, a cura di R. REPOLE, Glossa, Milano 2007, 45-78.

¹⁷ K.E. BØRRESEN, *Immagine di Dio, immagine dell'uomo? L'interpretazione patristica di Genesi 1,27 e di Corinzi 11,7*, in ID. (a cura di), *A immagine di Dio*, 163-188, in particolare 173-175.

¹⁸ K.E. BØRRESEN, «In Defence of Augustine: How Femina Is Homo»; ID., «Patristic "Feminism" in the Case of Augustine», ora entrambi in ID. (a cura di), *From Patristics to Matristics*, 15-47.

– Un secondo modello è quello dell'*asesualità*. Lo abbiamo a partire da Clemente Alessandrino e lo vediamo in opera tra il III e il V secolo. Secondo questo modello, sia l'uomo che la donna devono raggiungere una *imago Dei*, *metasessuale* o *assesuale*, perché Dio non ha sesso. Bisogna perciò abbandonare tutto ciò che appartiene al corpo e alla sessualità e diventare «come angeli». A sostegno di questa interpretazione sono i passi di Gal 3,28; Lc 20,36; Mc 12,25; Mt 22,30; anche il *Vangelo apocrifo di Tommaso* 22 rispecchia queste idee. Gal 3,28 viene interpretato secondo una concezione che non corrisponde più a quella attuale, come se sostenesse un venir meno della differenza sessuale nella risurrezione, e Lc 20,36 avallerebbe questa idea con la concezione che gli esseri umani nell'escatologia diventeranno «come angeli».

Contestò l'idea che «come angeli» significherebbe senza sesso già Metodio di Olimpo, convinto che Dio non si sarebbe sbagliato avendo creato dapprima l'essere umano per poi pentirsi e trasformarlo in un angelo. L'*isangelia* significherebbe per Metodio la libertà futura da quei condizionamenti («non prendono moglie né marito») che ci rendono liberi per avere come «capo» solo il Signore.

Questo modello verrà come assorbito dal primo e si ritroverà fortemente nel medioevo, resistendo fino all'Ottocento.

– Un terzo modello antropologico è quello *olistico*, o dell'antropologia *uniduale*. È un modello che inizia soltanto con l'esegesi delle donne.

Tale modello inizia con l'esegesi femminista del XIX secolo. L'entrata delle donne nella riflessione teologica ha comportato novità anche nella modalità di interpretazione della Bibbia, nella ricostruzione della storia del cristianesimo e nella riformulazione della dottrina teologica. Tale rilettura critica ha implicato il prestare particolare attenzione al soggetto (sessuato): chi è colui che scrive e chi è destinatario.¹⁹ Questa rilettura ha contribuito a superare l'interpretazione patriarcale e misogina dei testi tramandati dalle Chiese cristiane e ha riscoperto la presenza di una storia nascosta e non tramandata delle donne oltre che a offrire una maggiore attenzione al linguaggio di genere.

Il movimento delle donne ha costituito per la nostra cultura una vera e propria «rivoluzione epistemologica» con la quale la teologia non deve aver paura di misurarsi.²⁰

¹⁹ E. CADY STANTON – REVISING COMMITTEE, *The Woman's Bible*, Coalition Task Force on Women and Religion, Seattle, WA 1974.

²⁰ BØRRESEN (a cura di), *From Patristics to Matristics*; S. GILLIS – G. HOWIE – R. MUNFORD (a cura di), *Third Wave Feminism: A Critical Exploration*, Palgrave Macmillan, New York 2007; L. HEYWOOD (a cura di), *The Women's Movement Today: An Encyclopedia of Third-Wave Feminism*, Greenwood, London 2006, I.

Questo modello attribuisce l'immagine di Dio sia ai maschi che alle femmine, *in quanto* maschi o femmine e non «benché» maschi o femmine. Quindi, nella loro diversità equivalente, maschi e femmine sono a immagine di Dio, ciascuno in sé e per sé in quanto persona, unità di anima e corpo. Ne consegue che si possono usare immagini e metafore sia maschili che femminili per parlare di Dio. Se infatti siamo a immagine di Dio, cosa dice questo sulle immagini che abbiamo di Dio? Questa prospettiva è stata anticipata da alcune pensatrici medievali (Ildegarda di Bingen, Giuliana di Norwich, Brigida di Svezia). Secondo Børresen, tale mentalità è affermata nell'antropologia cristiana del XX secolo, ma non è ancora entrata e adottata in tutte le sue conseguenze.

5. Concezioni antiche su maschile/femminile

La teologia si è elaborata attraverso le categorie culturali e filosofiche delle varie epoche.

Le concezioni antiche sul maschile e femminile hanno contribuito a confermare o a sviluppare nel cristianesimo molte delle concezioni teologiche sul maschile e femminile.²¹

Per comprendere la specificità dei sessi, Platone si volge all'esame del ruolo che essi assumono nella procreazione, perché è in questo ambito che emergono in modo più evidente le differenze specifiche. La sua teoria embriologica, detta encefalomielogenetica (il seme è prodotto dal cervello e dal midollo), è determinata dall'idea che il seme maschile sarebbe emanato dal midollo, collegato a sua volta con l'intelletto. Nel *Timeo* (cf. 50b-c; 51a) il ruolo che la donna svolge nella generazione sarebbe del tutto passivo, equivalente a quello del ricettacolo della materia (*chora*). La sua funzione è quella di nutrire il seme maschile introdotto in esso come in uno «spazio» (*Tim.* 50d). L'uomo avrebbe invece, al pari del Demiurgo, una parte attiva in quanto unico datore di vita e creatore. Tuttavia nella *Repubblica*, sostenuto dalla sua concezione della realtà a due livelli, egli afferma che le donne, se educate allo stesso modo degli uomini, possono accedere allo stesso grado di capacità morale e intellettuale e diventare quindi non solo filosofe, ma anche guardiane (*Resp.* 451d; 456a). Tale concezione egualitarista dei sessi è permessa da una sorta di disgiunzione tra anima e corpo. Le differenze tra i sessi, cioè la sfera corporea, non sono così importanti quanto la capacità dell'anima in cui sta l'essenza dell'essere umano.

²¹ Cf. B.S. ZORZI, *Al di là del «genio femminile»*. Donne e genere nella storia della teologia cristiana, Carocci, Roma 2014, 57-87.

A partire dalla concezione base che rimprovera a Platone, Aristotele ritiene che a un corpo diverso deve corrispondere una diversità di forma: è la sua concezione fondamentale di ente come sinolo di materia e forma, sostenuta dall'idea di un'unione inscindibile nell'uomo di corpo (materia) e anima (forma).

Così la donna è ritenuta un uomo sterile, caratterizzato da impotenza con pesanti conclusioni sulle possibilità spirituali e morali della donna: a partire dal fatto che una materia diversa determina una forma diversa, l'essere corporeo della donna deve avere una diversità anche nella sua capacità spirituale e intellettuale: essa è in tutto più piccola e debole, quindi non può raggiungere nel campo intellettuale e spirituale le possibilità dell'uomo.

Aristotele sostiene la teoria embriologica «ematogenetica», secondo la quale lo sperma deriva dal sangue. Nel nuovo seme che deriva dall'incontro, la donna offre la materia passiva, il luogo (*De part. anim.* 726a36), mentre l'uomo porta il principio attivo di mutamento e generazione (forma; 716a5ss; 727b31). Così per Aristotele, come sarà ancora per Tommaso, la donna è un «maschio mancato» o menomato, più debole; presenta un'inferiorità corporea rispetto al maschio (727a25) e dunque anche spirituale e morale, non avendo un'esistenza autonoma.

Un nodo fondamentale per l'interpretazione teologica del maschile e femminile si ha prima dell'avvento del cristianesimo con Filone Alessandrino. Benché giudeo, le sue concezioni avranno un'eco nella tradizione teologica cristiana.

Filone si appoggia su un'antropologia platonizzante e con l'aiuto di una forte allegorizzazione interpreta Gen 1,26 come la prima creazione dell'uomo (*Op. hom.* 134; *LA* 92), cioè del solo intelletto: questo è maschile (Adamo), unico, indifferenziato e unitario come è Dio a immagine del quale è fatto (*Her.* 232-233). Solo successivamente sarà creata la corporeità, sottoposta a differenziazione sessuale (come Eva, che viene creata *dopo*, come *aiuto*). La creazione della donna, ovvero la differenziazione sessuale, viene giustificata come finalizzata esclusivamente alla procreazione (collegando Gen 1,27b non a Gen 1,27a ma a Gen 1,28); ella è causa del peccato. Il femminile è indice di imperfezione e peccaminosità.²²

Questa antropologia platonizzante comporta che la sessualità non faccia parte della struttura originaria dell'umanità a immagine di Dio.

²² Cf. *Cher.* 41.58-60; *Opif.* 134.137.151.165.167; *Leg. All.* II,13; II,5,14; III,59; 92; *Her.* 232-233. L'elemento femminile è debole e imperfetto (*QGen* I,43), è inferiore al maschile; cf. *Spec.* I,200- 201; *Leg. All.* II,24; *QEx* I,7; *QGen* I,25; IV,95; *Cher.* 77.

6. A immagine di Cristo

Le affermazioni del NT che rileggono Gen 1 sembrano piegarsi a un moderato subordinazionismo femminile, o almeno così saranno lette nella tradizione successiva. Ci si chiede in che modo il femminile possa rientrare nell'*imago Dei* la cui perfezione è rappresentata da Cristo (Col 1,15) e se valga anche per la donna una capacità di *representatio Christi*.²³

Ritroviamo una concezione della femminilità come secondaria e subordinante nel testo chiave di 1Cor 11,7-13, ma non è chiaro se si ammetta per la donna la capacità di raggiungere un'assimilazione a Cristo in quanto donna (Ef 4,13).

Gli *Atti di Perpetua* vanno in questa direzione, laddove ella dice: «e fui fatta maschio». ²⁴ Altre affermazioni sulla posizione subordinata del femminile si riscontrano in testi come 1Tm 2,11-15 e 1Cor 14,33-35; Col 3,18; Ef 5,22; 1Pt 3,1-7; 1Tt 2,3-5, benché non tutti siano in riferimento a una reinterpretazione di Gen 1-2.²⁵

7. La tipologia Adamo-Cristo e Eva-Maria

Il famoso parallelismo tra coppia originaria e coppia redentiva è collegato alla riflessione sulla creazione dell'uomo e della donna a immagine di Dio. Esso proviene da una rielaborazione di Rm 5,12-21, dove Paolo mette in parallelo Adamo e Cristo. La tematica si accresce della correlazione di Rm 5 con 1Cor 15,45, dove si parla di Cristo come dell'*eschatos adam*, e con Ef 5,32-33, dove si parla della relazione tra marito e moglie in riferimento al mistero della relazione tra Cristo e la Chiesa.

Giustino e Ireneo²⁶ daranno inizio alla tipologia Adamo-Cristo, Eva-Maria/Chiesa, che ancora oggi è presente nella predicazione e nella riflessione teologica. In questo schema è in azione l'asimmetria di genere. Lo schema matrimoniale in opera infatti è lo schema antico, secondo il quale il maschile ha funzione di autorità e signoria e il femminile è in posizione tutt'altro che simmetrica. Non a caso questa metafora pote-

²³ Cf. ZORZI, *Al di là del «genio femminile»*, 88-94.

²⁴ Cf. C. MAZZUCCO, «E fui fatta maschio». *La donna nel cristianesimo primitivo*, Le Lettere, Firenze 1989; E. PRINZIVALLI, «Perpetua la martire», in A. FRANCESCHETTI (a cura di), *Roma al femminile*, Laterza, Roma-Bari 1994, 153-186; A. MONACI CASTAGNO, *L'agiografia cristiana antica. Testi, contesti, pubblico*, Morcelliana, Brescia 2010, 64-68; G. GILLETTE, «Augustine and the Significance of Perpetua's Words: And I Was Man», in *Augustinian Studies* 32(2001)1, 115-125; ZORZI, *Al di là del «genio femminile»*, 43-47.

²⁵ Cf. SEGOLONI, *Tutta colpa del Vangelo*, 31-99.

²⁶ IRENEO, *Adv. haer.* III,21,10; III,22,4; V,19,1.

va funzionare nell'Antico Testamento per indicare i rapporti tra Dio e Israele.

Nel parallelismo Adamo-Cristo/Eva-Maria si usa «Adamo» in senso equivoco. In Rm 5 Adamo è ogni essere vivente, ma nella tipologia di coppia Adamo è l'uomo maschio. Il primo punto problematico è proprio quello all'interno della maschilità condivisa tra Adamo e Cristo. I due non sono sullo stesso piano. La grazia di Cristo, secondo Paolo, non è come quella di Adamo. Cristo è divino, il Salvatore, mentre Adamo è creatura peccatrice. A rigore di metafora, Cristo sarebbe sposo anche per Adamo.

Di Eva non si parla esplicitamente in Rm 5 e la Chiesa rispetto a Cristo, in Ef 5, non ha lo stesso rapporto che una donna intrattiene con il marito, perché mentre la Chiesa è il corpo di Cristo e non esiste senza di lui, l'esistenza di una donna non dipende da quella di suo marito.

La seconda opposizione asimmetrica è quella tra sposo e sposa, qui applicata a Cristo e alla Chiesa in modo subordinato, perché appunto Cristo è il salvatore e capo (Dio), mentre la Chiesa è la salvata, il corpo (creatura). Ancora una volta il parallelismo matrimoniale viene usato qui secondo lo schema antico, patriarcale, perché mai potremmo comprendere il significant se usassimo la metafora in base allo schema attuale di matrimonio, dove i due sono di pari dignità e livello.

Inoltre, mentre la correlazione tra Eva e Adamo sta sullo stesso piano della creaturalità, essa non è tale nel parallelismo tra Maria e Cristo. Infatti, Maria è creatura e Cristo è di natura divina. Un altro problema deriva dal fatto che Maria non è la sposa di Cristo, ma sua madre. Il mantenimento del parallelismo stretto tra Eva e Adamo, Maria e Cristo, sposa e sposo, qui si fa imbarazzante.

Infine, nelle opposizioni si ha un ulteriore scarto all'interno della femminilità condivisa tra Eva e Maria, perché Maria è l'ideale della creatura (e della donna) perfetta e non peccatrice, mentre Eva e Adamo condividono la peccaminosità. Su Eva grava un'ipoteca maggiore di Adamo, in quanto rispetto alla donna perfetta (vergine, sposa e madre) con cui condivide la creaturalità, risulta denigrata sul piano del genere (peccatrice e perciò adultera, se si vuole mantenere l'immaginario sponsale biblico). Le donne concrete, insomma, sono escluse doppiamente da questo schema: dall'Adam, di cui pur farebbero parte nel parallelismo con Cristo, e dall'identificazione con Maria, per la straordinarietà dello statuto di lei. Le «figlie di Eva», cioè tutte le donne concrete, in questo schema sono penalizzate in modo drammatico, rappresentando in qualsiasi traiettoria il peccato e la subordinazione.

Lucia Vantini ha messo in rilievo come in questa analogia tra Eva e Maria emerga soprattutto l'attrito tra di esse. Questo schema, denuncia l'autrice, è frutto di una «chirurgia teoretica arbitraria», perché sempli-

fica in un paradigma dualistico la complessità del mondo e fa perdere il contatto con la realtà vera delle donne storiche. Non rimane che una «Maria immaginaria, avversaria di una Eva denigrata assieme a tutte le donne concrete della storia». Infatti, in ogni struttura oppositiva i termini non stanno mai sullo stesso piano e «non godono della stessa dignità assiologica», ma l'uno è necessariamente subordinato all'altro. Ne consegue che Maria ed Eva risultano correlate a una terza realtà che non rimanda ad alcun significante e che sarebbe l'enigma dell'identità della donna. La conclusione è che in questo parallelismo non solo la donna storica (Eva) risulta subordinata all'uomo (Adamo) come Maria (creatura) a Cristo (Creatore), ma le donne storiche e concrete, peccatrici (Eva), sono subordinate all'ideale del femminile rappresentato dalla pura e appagante figura dell'archetipo femminile (Maria).

Il parallelismo, quindi, può sussistere solo sul presupposto di una concezione subordinazionista della femminilità.

8. A immagine di Dio?

I padri preniceni sottolineeranno che l'essere umano non è propriamente immagine di Dio, ma è immagine dell'immagine e cioè del *Logos* (Clemente, Origene).²⁷ La tradizione alessandrina continua a distinguere in Gen 1 e Gen 2 due creazioni, quella dell'uomo interiore e quella dell'uomo esteriore. Solo la prima è a immagine di Dio.²⁸ In Origene però l'anima che arriva alla perfezione raggiunge un aspetto femminile perché si identifica alla sposa del Cantico dei cantici.²⁹ Così, un maschio raggiungerebbe la massima somiglianza con Dio in una forma femminile della sua anima (*In Jes.* 9,9; *In Iud.* 9,1). Questo suppone la mascolinità del *Logos* e di Dio. Didimo il Cieco arriverà a dire che nell'ordine spirituale tutte le anime in rapporto a Dio sono femminili (*In Gen. hom.* I,26-28; 62,22-63,8). Ciò sottintende una caratteristica maschile di Dio, dove al maschile viene attribuita la predominanza e l'autorità didascalica (Dio «semina» la sua parola nel cuore, cf. *In Gen* 63,15-21) e alla femminilità la subordinazione e la ricezione passiva. Cirillo Alessandrino aggiungerà alla femminilità perfino l'incapacità di pensiero (*Clo* II,4,16).

²⁷ Cf. CLEMENTE, *Str.* VI,14,114,4; *Paed.* I,98,3; A.G. HAMMAN (a cura di), *L'uomo. Immagine somigliante di Dio*, trad. a cura di G. PINI, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1991. Per questo paragrafo cf. ZORZI, *Al di là del «genio femminile»*, 95-145.

²⁸ Cf. *In Joh.* 20,22; *In Gen. hom.* I,13; *Or.* XXII,4.

²⁹ *In Ct* I,3; cf. E. PRINZIVALLI, «La donna, il femminile e la Scrittura nella tradizione origeniana», in K.E. BØRRESEN – E. PRINZIVALLI (a cura di), *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani. L'uso dei testi biblici nella costruzione dei modelli femminili e la riflessione teologica dal I al VII secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2013, 77-95.

In una linea non platonica (Ireneo e Tertulliano), con un'antropologia più unitaria, si attribuirà l'*imago Dei* alla libera scelta e autodeterminazione dell'uomo (*Adv. Marc.* 2,4,2-2,6,4); per questo motivo, la donna sembra partecipare in modo più debole a tale *imago* (dove «debole» sembra un eufemismo rispetto al famoso testo di *Cult.* I,1) ed è subordinata (*Cor.* 14,1-2). Le antropologie più unitarie di un Tertulliano o di un Ireneo, insomma, non porteranno a riflettere in modo particolare sul senso teologico della sessuazione e della differenza sessuale, come ci si aspetterebbe per il loro maggiore valore dato alla corporeità.³⁰

La tradizione antiochena non attribuisce alla donna la somiglianza con Dio. Diodoro di Tarso sottolinea che l'*imago Dei* è associata alla capacità di esercitare il potere: al maschile quindi viene attribuito il significato di autorità, mentre al femminile la subordinazione.³¹

Anche Crisostomo è convinto nel sostenere che la femminilità coincida con l'assoggettamento e che l'*imago* che condividiamo con Dio sia il dominio; in quanto tale è solo nel maschio.³²

Una novità viene dai Cappadoci che ritengono che nell'essere umano l'immagine di Dio si trovi nella libertà, nelle capacità morali. Basilio esprime la parità tra i sessi con le stesse parole usate per indicare l'eguaglianza nella Trinità.³³

Anche Agostino associa l'*imago Dei* alla Trinità, e per lui il maschile e il femminile simboleggiano caratteristiche dell'anima.³⁴ Maschile sarebbe la parte della *mens* dedita alla contemplazione e femminile

³⁰ Cf. IRENEO, *Adv. Haer.* V,6,1; III,21,10; *Demonstr.* II.

³¹ Cf. DIODORO DI TARSO, *Fr. in Gen*; cf. ZORZI, *Al di là del «genio femminile»*, 121-122; J.M. RIST, *La razza umana, o come le donne possono essere state create a immagine e somiglianza di Dio? Dalla mitologia greca a Gregorio di Nissa (1/2)*, a cura di B. DE MARCHI – M.B. ZORZI, in <http://mondodomani.org/reportata/rist02.htm>, 15.2.2011 (ed. or. «The Human Race, or How Could Women Be Created in the Image and Likeness of God?», in ID., *What Is Truth? From the Academy to the Vatican*, CUP, Cambridge 2008, 18-103). Cf. anche ID., *La razza umana, o come le donne possono essere state create a immagine e somiglianza di Dio? Da Gregorio di Nissa ai giorni nostri (2/2)*, in <http://mondodomani.org/reportata/rist03.htm>, 5.9.2011; G. DUBY – M. PERROT, *Storia delle donne in Occidente. L'antichità*, a cura di P. SCHMITT PANTEL, Laterza, Roma-Bari 2004 (1990); U. MATTIOLI (a cura di), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Marietti, Genova 1992; K. ASPEGREN, *The Male Woman: A Feminine Ideal in the Early Church*, a cura di R. KIEFFER, Uppsala University, Uppsala 1990; H. LEGRAND, «Les femmes sont-elle à l'image de Dieu de la même manière que les hommes? Sondage dans les énoncés de quelques pères grecs», in *Nouvelle Revue Théologique* (2006)128, 214-239; G. CLOKE, *This Female Man of God: Women and Spiritual Power in the Patristic Age, ad 350-450*, Routledge, London 1995.

³² Cf. *In HGn* 8,3-4; *In Gen I hom* VI,10; *In ICor hom.* 26; *In Gen 2 hom.* 2.

³³ *In Hex.* I,18, *hom* 10; *In Ps.* I; *Or.* 7,23.

³⁴ Cf. K.E. BØRRESEN, «Modelli di genere in Agostino», in BØRRESEN – PRINZIVALLI (a cura di), *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani*, 191-207, qui 201-203; ZORZI, *Al di là del «genio femminile»*, 132-138.

quella inferiore che si occupa delle cose pratiche (*Gen. litt.* III,22,34; *Trin.* XII,7,10). La donna partecipa all'immagine divina solo in quanto collegata all'uomo, non da sola (*Trin.* XII,7,10.12). Agostino cioè attribuisce alla donna l'*imago* asessuale, ma combina questa *imago Dei* con la tematica del primo modello antropologico così che ella nell'incorporarsi a Cristo deve divenire maschio.

Gregorio Magno attribuirà alle donne, e quindi alla femminilità, una maggiore capacità affettiva e intensità di amore.³⁵

L'anonimo commentatore delle lettere di Paolo attivo a Roma nel IV secolo, ribattezzato dagli studiosi Ambrosiaster, esclude le donne dall'*imago Dei* perché questa è connessa al potere e al dominio propri solo del maschio.³⁶ La teologizzazione di schemi sociali androcentrici non può apparire oggi più palese. Ecco cosa dice Ambrosiaster:

Se l'uomo ha l'immagine di Dio nel dominio, essa è assegnata anche alla donna, così che anch'ella sarebbe immagine di Dio, il che è assurdo. Come infatti è possibile dire della donna che è immagine di Dio, lei che sa essere soggetta al dominio del marito e non avere alcuna autorità? Infatti non può insegnare né testimoniare né dare garanzia né giudicare: a maggior ragione non può comandare! (*Quaest.* 45,3).

La sua posizione fu determinante nella canonistica del medioevo, che trasferì al diritto tali assunti, ritenuti inconfutabili, con effetti di esclusione della donna dai ruoli pubblici e magisteriali non solo nella Chiesa ma anche nella società.³⁷

San Tommaso si attesta su una concezione subordinante (cf. *STh* I,92) del femminile e delle donne identificate alla debolezza, alla mancanza (*vir occasionatus*) e al loro ruolo funzionale.³⁸

Come dicevamo, solo con l'entrata delle donne nel dibattito teologico la differenza sessuale è stata messa nuovamente nell'agenda teologica. Un'interpretazione così chiara di Gen 1,27 sulla partecipazione della donna all'*imago* è avvenuta sotto le spinte culturali e politiche che hanno condotto i cristiani a una diversa comprensione e lettura del dato rivelato.

³⁵ Cf. *Guel.* 14,1; *In Ioh tr.* 121,1; *Dial.* II,33; S. BOESCH GAJANO, «Gregorio Magno, le donne, la Bibbia: realtà ed esegesi», in BØRRESEN – PRINZIVALLI (a cura di), *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani*, 241-261.

³⁶ K.E. BØRRESEN, «La donna è esclusa dal privilegio di essere "immagine di Dio"? L'interpretazione medievale di Gen 1,27 e di 1 Corinzi 11,7», in ID. (a cura di), *A immagine di Dio*, 189-218; D.G. HUNTER, «The Paradise of Patriarchy: Ambrosiaster on Woman as (not) God's Image», in *Journal of Theological Studies* 43(1992), 447-469; ZORZI, *Al di là del «genio femminile»*, 140-142.

³⁷ Cf. ZORZI, *Al di là del «genio femminile»*, 143-153.

³⁸ *Ivi*, 153-157.

Il magistero, a cominciare da Giovanni XXIII (*Pacem in terris*, n. 22), alcuni testi del Vaticano II,³⁹ fino alle affermazioni esplicite della *Mulieris dignitatem*, passando per la *Marialis cultus*, afferma oggi: «L'uomo è una persona, in eguale misura l'uomo e la donna: ambedue infatti sono stati creati a immagine e somiglianza del Dio personale» (*Mulieris dignitatem*, n. 6).

La teologia insomma (a cominciare da Balthasar in modo consistente)⁴⁰ e il magistero hanno oramai assimilato una riflessione sulla differenza sessuale e sono coscienti dell'importanza di essa anche nel linguaggio teologico.⁴¹ Tuttavia i tentativi di questa nuova terminologia celano ancora maldestramente uno schema antico di base dal quale non ci siamo ancora del tutto liberati e che informa ancora le strutture.⁴²

Un conto infatti è il livello teorico di accettazione della pari dignità degli uomini e delle donne, che possiamo chiamare femminismo condiviso; un conto è il livello sociale in cui uomini e donne fanno ancora fatica a modificare istituzioni e modelli di relazione patriarcali; un altro conto ancora è il livello viscerale, il più insidioso, nel quale abbiamo assimilato acriticamente un valore, un significato e uno schema di ruoli del maschile e del femminile molto ancestrale. Questo livello emerge nei pregiudizi e nelle nostre resistenze mentali ai cambiamenti, ma se non esplicitato continuerà a determinare le nostre riflessioni e i nostri assunti acritici, impedendoci di vedere nuovi orizzonti e di mettere in atto quelle trasformazioni di cui avrebbero bisogno una società e delle istituzioni che dichiarano di basarsi su tutt'altri fondamenti teologici, antropologici e concettuali.

9. A immagine di quale Dio?

Che maschio e femmina siano a immagine di Dio, apporta nuove luci anche all'interno delle immagini di Dio e nella riflessione trinitaria.⁴³

³⁹ Cf. M. PERRONI – A. MELLONI – S. NOCETI (a cura di), «*Tantum aurora est*». *Donne e Concilio Vaticano II*, Lit, Zürich 2012.

⁴⁰ Cf. ZORZI, *Al di là del «genio femminile»*, 168-179.

⁴¹ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo* (2004): EV 22/2788-2834.

⁴² Cf. il numero monografico di *Convivium Assisiense* 11(2009)1: *Creata a immagine di Dio. A venti anni dalla «Mulieris dignitatem»*; K.E. BØRRESEN, «Immagine aggiornata, tipologia arretrata», in M.A. MACCIOCCHI (a cura di), *Le donne secondo Wojtyła*, Edizioni Paoline, Milano 1992, 197-212; cf. T. BEATTIE, *New Catholic Feminism: Theology and Theory*, Routledge, London 2006.

⁴³ Cf. ZORZI, *Al di là del «genio femminile»*, 213-253; S. MCFAGUE, *Metaphorical Theology*, Fortress, Philadelphia, PA 1982; R.R. RUETHER, *Sexism and God-Talk: Toward a Fem-*

Genere femminile in Dio

Se la creazione «a immagine di Dio» dice qualcosa sull'uomo, l'umanità maschio e femmina creata a immagine di Dio dovrà dire anche qualcosa su Dio. Quando parliamo di Dio dobbiamo usare un linguaggio proveniente dalla nostra esperienza che è sempre sessuata. Quindi benché sappiamo che Dio non ha sesso, quando lo nominiamo lo dobbiamo fare entrare in categorie di genere.

Le immagini bibliche si sono polarizzate per lo più al maschile, ma non sono esclusivamente tali. L'esegesi delle donne ha permesso di riscoprire varie metafore femminili per parlare di Dio.⁴⁴

Il termine *ruah*, che indica lo spirito nell'Antico Testamento, essendo in ebraico un termine femminile, ha anche caratteristiche che normalmente attribuiamo al femminile: cova, crea spazio, fa vivere, rigenera. Si ricollega anche al tema della *shekinah*, la vicinanza di Dio: la radice etimologica è *dimorare*, che indica la presenza di Dio nel mondo, la sua vicinanza, la sua inabitazione. In campo cristiano la *ruah* sarà collegata alle funzioni dello Spirito Santo.

Una seconda traiettoria è quella che ha riscoperto le immagini di Dio come *madre*: tale filone emerge dalla terminologia dell'utero (*re-hem*). Dio ha viscere di misericordia (*rahamim*), quindi ama con amore di una madre.

Terzo filone è quello della divina *Sophia*, la Sapienza che appare nell'AT come una sorta di ipostatizzazione femminile di Dio. Essa avrà dei collegamenti con la cristologia sapienziale, perché la *Sophia* sopravviverà come *Logos* che si incarna in Gesù Cristo⁴⁵ (cf. Filone, *Fug.* 51). Colpisce come questa divina *Sophia* non abbia quelle caratteristiche femminili che normalmente fanno parte dello stereotipo di genere: ella infatti predica, urla, gioca in piazza, ha autorità, è onnipotente...

Infine non vanno dimenticati due testi in cui Gesù paragona la *basileia tou Theou*, termine femminile in greco, a una donna. Nell'imma-

inist Theology, Beacon, Boston, MA 1983; S. SOSKICE, «Trinity and Feminism», in S.F. PARSONS (a cura di), *Cambridge Companion to Feminist Theology*, CUP, Cambridge 2004, 135-171; H. BACON, *What's Right with the Trinity? Conversations in Feminist Theology*, Ashgate, Farnham-Burlington, VT 2009; N.V. HARRISON, «The Trinity and Feminism», in G. EMERY – M. LEVERING (a cura di), *The Oxford Handbook of the Trinity*, OUP, Oxford 2011, 519-530.

⁴⁴ E. JOHNSON, *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso femminista*, Queriniana, Brescia 1999; C. GEFFRÉ, «“Padre” come nome proprio di Dio», in *Concilium* 3(1981), 72-85.

⁴⁵ E. JOHNSON, «Jesus, the Wisdom of God: A Biblical Basis for Non-Androcentric Christology», in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 61(1985), 261-294, qui 261, nota 1, con ampia bibliografia sul tema; L. MALCOM, «On Not Three Male Gods: Retrieving Wisdom in Trinitarian Discourse», in *Dialog: A Journal of Theology* 49(2010)3, 238-247.

gine della donna che prende la dracma o che impasta il lievito abbiamo una metafora al femminile del regno di Dio.

I padri svilupperanno poi alcune tematiche come quella dell'allattamento divino, o della fecondità spirituale, che implicheranno metafore femminili per Dio.

Genere maschile in Dio

Un'immagine di Dio non sarà senza impatto acritico sulle nostre relazioni, sulle nostre impostazioni della società e forse anche della Chiesa. «Se Dio è maschio, allora il maschio è Dio», diceva Mary Daly.⁴⁶ Spesso un'immagine di Dio al maschile ha giustificato un'ideologia sessista. Pur sapendo che Dio non ha sesso, forse a livello viscerale abbiamo talmente identificato Dio alla maschilità che ci fa fatica parlare di lui in un altro modo.⁴⁷

Normalmente si attribuiscono a Dio caratteristiche tradizionalmente associate alla maschilità per indicare la sua ipseità, la sua potenza, l'indipendenza, l'anaffettività (Dio era considerato *a-pathes* nell'antichità). Ma se questo è il tipo di mascolinità che si applicherebbe a Dio, allora il collegamento tra il Dio biblico e questo tipo di mascolinità è tutt'altro che forte.⁴⁸

Il concilio di Toledo, nel 675, dice che il Figlio nasce *de utero patris*.⁴⁹ Si tratta di una rielaborazione del Salmo 110 (il seno dell'aurora) ripreso

⁴⁶ M. DALY, *Al di là di Dio Padre. Verso una filosofia della liberazione delle donne*, Editori Riuniti, Roma 1990, 27.

⁴⁷ Cf. M. FRETTLÖH, «Gottes "Mutterschössigkeit" – ein weibliches Gottesbild? Zur möglichen Unmöglichkeit geschlechtsspezifischer Rede von Gott», in J. EBACH – H.M. GUTMANN (a cura di), *Gretchenfrage: von Gott reden – aber wie?*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2002, 135-217.

⁴⁸ Iniziano timidi tentativi di riflessione sul maschile anche in teologia; cf. G. COLZANI, «Nel contesto della reciprocità. Pensare con *parrhesia* la maschilità», in M. PERRONI (a cura di), *Non contristate lo Spirito. Prospettive di genere e teologia: qualcosa è cambiato?*, Il Segno dei Gabrielli, Negarine di S. Pietro in Cariano (VR) 2007, 85-106; E. GREEN, *Padre nostro? Dio, genere, genitorialità. Alcune domande*, Claudiana, Torino 2015; P. SGROI, «Di genere maschile: un avviamento alla lettura», in *Studi ecumenici* 32(2014), 251-276; S. CICCONE, *Essere maschi tra potere e libertà*, Rosenberg & Sellier, Torino 2009.

⁴⁹ Cf. XI concilio di Toledo (675); cf. J.D. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. HÜNERMANN, EDB, Bologna 2012, 526; cf. ILARIO, *De Trinitate* VI,16; EUSEBIO DI CESAREA, *Demonstratio evangelica* IV,15; ATANASIO, *Adversus Arianos* IV,27; BASILIO, *Contra Eunomium* 353; AMBROGIO, *De fide* 4,10,132; P.M. COLLINS, «Constructing Masculinity: De Utero Patris (from the Womb of the Father)», in *Journal of Men, Masculinities and Spirituality* 4(2010)2, 82-96, in <http://www.jmmsweb.org/issues/volume4/number2/pp.82-96>; FULGENZIO DI RUSPE, *Respons.* (*Clavis Patrum Latinorum*, 815: *Corpus Christianorum. Series Latina*, 91,88,698-

da Gv 1,14 (*kolpos* è l'utero). L'AT del resto conosce un Dio che partorisce (Dt 32,18), che crea come una donna in un parto (Sal 90,2), che porta in gestazione il popolo di Israele (Nm 11,12-14). Come in un utero divino, Atti dice che noi «in lui viviamo, siamo ed esistiamo» (At 17,28). Anche l'inabitazione trinitaria ha analogie con il corpo materno della gestante.

Che Dio rivela Gesù? Il Dio di Gesù Cristo non è assolutamente un padre padrone, ma un padre premuroso, un padre misericordioso, un padre materno.⁵⁰ Un Dio Padre che determina rapporti di solidarietà e di servizio reciproco tra sorelle e fratelli.

Questo Padre ha un Figlio che non è inferiore a lui (e sarebbe strano in una società patriarcale) ma appunto *homousios*.

Cosa dice l'umanità maschile di Gesù? Intanto, a differenza di un concetto stereotipato di mascolinità, Gesù è in forte contatto con le sue emozioni: piange, si arrabbia, soffre, ha paura fino a sudare sangue. Sembrerebbe tutt'altro che l'esatto rappresentante di una maschilità *machista*. Contro la costruzione fallica del maschile, egli è celibe. Gesù appare lontano anche dallo stereotipo di maschile egemonico, perché si fa servo. È un uomo capace di riconoscere il desiderio femminile senza condannarlo (la cananea, la samaritana, la madre dei Boanerges). Lontano dal mito di una certa costruzione indipendente del maschile, Gesù è in totale relazione di obbedienza al Padre e ai fratelli. È Figlio secondo un modello lontano dal mito dell'autoaffermazione del maschio. A differenza dei modelli con cui cresciamo e educiamo i maschi a non sentire le proprie emozioni e il proprio corpo, egli si incarna e vive una *kenosi* che è anche la *kenosi* del patriarcato e di un certo modello di maschilità. Lava i piedi, si fa servo, si svuota.

La mascolinità divina di Gesù insomma ricorda la parzialità di questa incarnazione di Dio nell'umano. Ha a tal punto *kenotizzato* se stesso, da assumere solo una parte di umanità. Un uomo parziale!⁵¹ Dalla sua posizione socialmente privilegiata di maschio, Gesù ha parlato di servizio, di cura, di amore, di umiltà.

690.747); T. HAINTHALER, «God the Father in the Symbols of Toledo: Fons et origo totius trinitatis», in *International Journal of Orthodox Theology* 1(2010)1, 125-136. Va aggiunto DIONIGI AREOPAGITA, *Ep.* IX,1,1104C e 1105A.

⁵⁰ L. BOFF, *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose*, Queriniana, Brescia 1981; J. MOLTMANN, «Padre materno. Un patripassianismo trinitario per superare il patriarcato teologico», in *Concilium* 17(1981), 424-433.

⁵¹ T. FORCADES I VILA, «Feminist Freedom: A Dialogue between the Psychoanalytical Insights of Jacques Lacan and Nancy Chodorow and Classical Trinitarian Theology», in S. BIEBERSTEIN – C. GASSER *et al.* (a cura di), «Lebendige Gemeinschaften werden», in *ESWTR Journal* 16(2008), 99-115; ID., «Iglesia e ideología de género. Hacia una sociedad de iguales», in *ESWTR Journal* 18(2010), 137-155.

Scomodando la *communicatio idiomatum* potremmo dire che la mascolinità di Gesù non insidia in Dio una mascolinità e, dunque, non giustifica un discorso sessista in teologia, non rafforza un'idea patriarcale di Dio e non avalla una costruzione di mascolinità come violenta, vittoriosa, escludente, solitaria, solipsistica e impassibile, come quella costruita dal patriarcato.

Il Dio Padre che Gesù rivela scompone il modello asimmetrico e gerarchizzante del rapporto tra mascolinità e femminilità. La modalità in cui Gesù ha vissuto la sua mascolinità costituisce una critica alla maschilità androcentrica, a un assetto antropologico e sociale in cui l'uomo maschio è al centro e supporta piuttosto una prospettiva comunionale della Chiesa, della società e delle relazioni di genere. La mascolinità di Gesù può essere dunque il punto di confronto e ripensamento forte per le nuove forme di costruzione del maschile.

Trinità e generi

1. Già sant'Agostino nel *De Trinitate* aveva escluso che si potessero identificare i tre della Trinità con tre persone singolarmente intese, come tre individui di una famiglia; è l'unica triade che esclude, per il resto trova moltissime altre triadi (fino a 13) nell'esperienza umana. Sappiamo infatti che in Dio le persone non sono tre come sono tre persone umane. Nel momento in cui vogliamo identificare i tre con le tre persone umane, cadiamo nel triteismo. Dire che la Trinità è simbolo della famiglia quindi è qualcosa che esclude il maschile o il femminile: una famiglia infatti può essere costituita da più persone dello stesso sesso, dove le relazioni affettive tra maschi e femmine non comportano sempre esercizio della sessualità, ma dove almeno una la presuppone. Quindi la famiglia non offre corrispondenze esatte per le relazioni trinitarie; semmai si tratta di una corrispondenza al livello di comunione tra più persone.⁵²

2. Anche quando si fa un'analogia tra Trinità e coppia, dicendo che uomo e donna nella coppia sono creati a immagine di Dio diciamo qualcosa di incompleto. Secondo il terzo modello antropologico, come visto, maschio e femmina sono a immagine di Dio non solo insieme, ma anche in sé e per sé, autonomamente, in quanto persone. L'interpretazione tradizionale per cui la donna sarebbe a immagine di Dio solo quando è col marito (Agostino, *De Trinitate* 7 e 12) o quando è unita a lui in

⁵² Cf. A. COZZI, «A immagine di Dio li creò (Gen 1,27). Trinità divina e famiglia umana», in *La Scuola cattolica* 140(2012), 49-63; F.K. MAYR, «Patriarchalisches Gottesverständnis?», in *Theological Quarterly* 152(1972), 224-255; L. BOFF, *Trinità, la migliore comunione*, Cittadella, Assisi 1990.

matrimonio è lesiva della dignità della donna. Torniamo a quel subordinazionismo creaturale che abbiamo visto.⁵³ Che la Trinità sia immagine di un mistero d'amore o nuziale, libera le donne da una subordinazione, perché nella Trinità non c'è subordinazione di una persona all'altra. Questo esclude ogni subordinazione della donna nel matrimonio: nella Trinità le persone hanno uguaglianza di sostanza e di dignità.⁵⁴

L'amore costituisce la chiamata di ogni persona umana, sposata o no, e ciò significa che la vocazione di ogni persona è all'amore, ogni persona si realizza pienamente soltanto nell'amore. Ogni vocazione che si compie nell'amore è feconda, che sia feconda sessualmente o no, altrimenti preti e religiosi ne sarebbero esclusi. L'amore infatti rende fecondi non solo biologicamente, perché la Trinità è mistero fecondo, ma non sessualmente fecondo.

3. Nella Trinità le caratteristiche comuni sono mutuabili. Abbiamo visto che maschilità e femminilità in Dio non riguardano proprietà intransitive, ma comuni. Abbiamo visto infatti che il Padre è maschile, ma ha un utero, è materno. Gesù, il *Logos*, la seconda persona della Trinità, incarna un'immagine femminile di Dio, la Sapienza. Giuliana di Norwich e sant'Anselmo hanno parlato di Gesù come madre.⁵⁵ Lo Spirito Santo è femminile, ma come diceva Gerolamo, in ebraico *ruah* è femminile, in greco *pneuma* è neutro, in latino *Spiritus* è maschile (cf. Origene, *CCt* III,9,2-3, ma anche Girolamo).⁵⁶ Siccome le proprietà di genere non si possono identificare con una sola persona in Dio, ovvero non sono intransitive, allora sono di tutti e tre: il maschile e il femminile cioè appartengono a Dio stesso. Così possiamo dire che Dio è femminile o che Dio

⁵³ Cf. M. BIRD – R. SHILLAKER, «Subordination in the Trinity and Gender Roles: A Response to Recent Discussion», in *Trinity Journal*, n.s. 29(2008), 267-283.

⁵⁴ Cf. A. KIMEL (a cura di), *Speaking the Christian God: The Holy Trinity and the Challenge of Feminism*, Eerdman, Grand Rapids, MI 1992; cf. anche le due recensioni di C.M. LACUGNA, «Review of "Speaking the Christian God: The Holy Trinity and the Challenge of Feminism"», in *Pro Ecclesia* 3(1994), 114-116, e di R. DUCK, «Praising the Triune God: Beyond Gender?», in *Christian Century* (1993), 553-556.

⁵⁵ Cf. ANSELMO D'AOSTA, *Opere. Orazioni e meditazioni*, a cura di I. BIFFI – C. MARABELLI, Jaca Book, Milano 1997; GIULIANA DI NORWICH, *Libro delle rivelazioni*, a cura di D. PEZZINI, Ancora, Milano 1997, LII; C. WALKER BYNYM, «Jesus as Mother and Abbot as Mother: Some Themes in 12th Century Cistercian Writing», in *Harvard Theological Review* 70(1977), 265; H. HÄRING, «Die Mutter als die Schmerzreiche. Zur Geschichte des Weiblichen in der Trinität», in M.-T. VON WACKER (a cura di), *Der Gott der Männer und die Frauen*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1988, 46; B. FRISCHER, «Jesu unsere Mutter», in *Geist und Leben* 58(1985), 147-156; E.C. McLAUGHLIN, «"Christ My Mother": Feminine Naming and Metaphor in Medieval Spirituality», in *Nashota Review* 15(1975), 228-248.

⁵⁶ Lo rileva GIROLAMO, *Commentarii in Isaiam* 11: PL 24,419b, cercando di spiegare il testo del *Vangelo degli Ebrei* in cui lo Spirito è detto «madre». Conclude che «in divinitate enim nullus est sexus».

è maschile, che è padre o che è madre. Possiamo parlare di lui usando immagini maschili o femminili.

Conclusione

Analizzare il ruolo del maschile e del femminile in teologia significa rilevare in modo nuovo potenzialità e limiti del linguaggio umano sessuato, accorgersi in modo più efficace dei dispositivi di costruzione del potere all'opera nelle interpretazioni scritturistiche e nella tradizione,⁵⁷ smascherare i presupposti acritici, liberarci da stereotipi che imprigionano l'umano e non permettono di contribuire a creare un mondo e una Chiesa sempre più a immagine di Dio.⁵⁸



L'articolo presenta in modo molto generale una panoramica sugli strumenti terminologici e concettuali, le problematiche ermeneutiche, i modelli antropologici e alcuni punti di tensione critici che sono in questione nella riflessione sulla differenza sessuale in teologia. Ci si sofferma in modo particolare ad analizzare i dispositivi concettuali e le soluzioni nel primo periodo della storia della teologia, rivelatori dei processi di interazione tra assunti acritici, culturali, antropologici e testi scritturistici per evidenziare come certi assunti antichi continuino a determinare la riflessione teologica attuale su questi temi.



The article summarizes in a very general overview the terminology and conceptual tools, the hermeneutical issues, anthropological models and some of the critical stress points that are involved in the reflection on sexual difference in theology. It focuses in particular in the first period of the history of theology, because certain ancient assumptions continue to determine the current theological reflection on these issues.

**TEOLOGIA – MASCHILE – FEMMINILE – GENERE – A IMMAGINE
DI DIO**

⁵⁷ Cf. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memoria di lei*, Claudiana, Torino 1990.

⁵⁸ Cf. A. CARFORA – S. TANZARELLA (a cura di), *Teologhe in Italia. Indagine su una tenace minoranza*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2010; E. GREEN, *Il Dio sconfinato. Una teologia per donne e uomini*, Claudiana, Torino 2007; e M. ALTHAUS-REID, *Il Dio queer*, Claudiana, Torino 2014.