

# Tracce per una - nuova - teologia della donna

**I**ntroduco questa mia riflessione con alcune domande e perplessità. La prima riguarda il titolo che mi è stato assegnato e che io stesso ho accettato. Esso suona, un po' provocatoriamente: «tracce per una - nuova - teologia della donna». In questo titolo l'espressione «teologia della donna» è da intendere come genitivo oggettivo - *sulla donna* - o soggettivo - *da parte della donna* -? Nel secondo caso, se il genitivo fosse soggettivo, io sarei qui chiaramente fuori luogo.

Nel primo caso, invece, con il genitivo oggettivo, la questione sarebbe più radicale, perché porrebbe l'interrogativo se ci sia uno specifico discorso teorico sulla donna e, sotto un profilo teologico, se sia possibile una teologia della donna. A questo tema dedicherò la prima parte della mia relazione, per poi proporre una riflessione antropologica e teologica sull'identità femminile, nell'originario rapporto tra uomo e donna.

## 1. Le sfide teoriche e pratiche della post-modernità

A proposito di un «pensiero sulla donna», vale la pena ricordare sinteticamente le varie fasi del pensiero femminista, che è uno dei movimenti teorici più significativi del XX secolo. Questo movimento di pensiero non è comprensibile se non sullo sfondo delle trasformazioni socio-culturali post-moderne, che hanno profondamente mutato gli stili di vita delle donne e degli uomini, anche se con alcune accentuazioni tipiche degli uni e delle altre, che per i credenti riguardano anche la loro condizione ecclesiale.

È noto come la modernità sia caratterizzata dalla progressiva emancipazione del soggetto e da una marcata attenzione nei confronti del suo vissuto esperienziale, emotivo e affettivo. La post-modernità ha accentuato ulteriormente questa attenzione, favorendo però anche una (ancor maggiore) deriva individualistica. Questo interesse per il soggetto è un elemento senza dubbio da valorizzare, perché rappresenta un'opportunità preziosa, ma è un nodo critico che è compito specifico della riflessione teorica mettere in rilievo.

Ciò che mi pare maggiormente problematico nella modernità, è un duplice elemento di ambiguità: in essa diventa meno evidente – o liquido, per dirla alla Bauman – il rapporto del soggetto con l'altro da sé e questo accentua una linea sentimentale, affettiva, emotivistica, narcisistica, che favorisce il ripiegamento su di sé, in una sorta di culto “romantico” del proprio sentire, e che rende più problematico il rapporto con il volere, l'impegno propriamente morale del soggetto.

È nel clima culturale della modernità e della post-modernità che si è risvegliato l'interesse per la questione femminile nella filosofia, a cominciare da Simone de Beauvoir alla fine degli anni '40. Ricostruisco ora i tratti del pensiero femminista, privilegiando il confronto con l'esposizione critica che ne ha operato una teologa, Benedetta Selene Zorzi, monaca benedettina, autrice di un interessante *Al di là del "genio femminile"*. *Donne e genere nella storia della teologia cristiana* (2014).

È noto che fino a prima degli anni '60, il pensiero femminista si è caratterizzato per una rivendicazione di uguaglianza e di pari condizioni e opportunità sociali per la donna, non priva a volte di una sorta di imbarazzante pretesa a «volere fare gli uomini» o a «mascolinizzarsi». A partire dagli anni '60, ha avuto inizio una seconda fase del femminismo che ha invece sottolineato la radicale differenza, rimarcando lo specifico della «voce di donna», spesso individuato nella predisposizione alla cura, di cui la maternità costituirebbe la cifra più rappresentativa. A questa seconda fase, è succeduta una terza, iniziata negli anni '90 e ancora in corso, che, distaccatasi dalle spinte più radicali del momento precedente, è



fortemente segnata dal contesto pluralistico. Tale movimento di pensiero non riguarda più solo le donne né si occupa esclusivamente di esse<sup>1</sup> – da qui il disagio di termini come una «teologia della donna» – ma estende le sue riflessioni a ogni tipo di alterità e diversità che nella categoria di *gender* ha individuato la sua cifra simbolica privilegiata, pur interpretandola in modi molto diversi.

Questa riflessione femminista, tanto variegata da giustificare che si parli di ‘femminismi’ al plurale,<sup>2</sup> non è stata senza influsso nella teologia e più ampiamente nella chiesa. Molti teologi, soprattutto donne, hanno sottolineato come la riflessione cristiana non debba temere di confrontarsi con le istanze provenienti dal pensiero femminista e dalla sua «rivoluzione epistemologica».<sup>3</sup> Non è questo il luogo in cui approfondire tale problematica, che solleva la complessa questione del ruolo delle donne nella chiesa e del suo riconoscimento da parte degli uomini, nella pratica ecclesiale e nel pensiero teologico. Ci sono ancora molteplici passi da compiere in una buona direzione. Mi limito a ricordare come la questione della donna nella chiesa dovrebbe essere posta sotto il profilo sia teorico sia pratico.

Dal punto di vista teorico, mi paiono interessanti e condivisibili le riflessioni proposte da Zorzi, nel volume che ho citato poco sopra. Pur riconoscendo al magistero di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI il pregevole intento di valorizzare le donne, introducendo il lessico del «genio femminile»,<sup>4</sup> l'autrice mette in rilievo come questo linguaggio rischi di introdurre una specie di ritorno del rimosso, rivelando che ciò che appare esaltato in realtà è guardato con una punta di sufficienza maschilista e di privilegio androcentrico.

Resta tuttavia una perplessità sul valore di questa categoria. Che cosa si intende dire per genio femminile? È l'apporto delle donne concrete alla storia o è una caratteristica che si seleziona ideologicamente e che diventa criterio di selezione delle donne, quelle che avendo determinate caratteristiche risultano funzionali a un certo assetto androcentrico? Perché non parlare allora anche di un genio maschile?<sup>5</sup>

L'autrice nota che, tra le altre cose, spesso il «genio femminile» viene esaltato nel contesto del rifiuto dell'accesso delle donne al sacerdozio<sup>6</sup> e sottolinea come il portare la discussione subito a questo livello pregiudichi la riflessione con un accesso riduttivo e falso: «il problema delle donne nella Chiesa cattolica e l'impatto della teoria della differenza sessuale nella teologia sono tutt'altro che collegati alla questione dell'ordinazione».<sup>7</sup> Perciò sostiene che «finché non si distacca l'argomento della maschilità del ministro dai discorsi sulla donna non si riuscirà ad avere la lucidità mentale per trattare in modo sistematico e approfondito tante questioni sollevate dalla presenza delle donne negli spazi ecclesiali»,<sup>8</sup> quasi a suggerire che focalizzare il dibattito sul tema del sacerdozio metta in ombra una serie di più fondamentali riflessioni teologiche e finisca per oscurare la vera questione che è relativa agli spazi di presenza, ruolo, competenza e missione delle donne nella Chiesa.

È ormai riconosciuta dalla società e dalla Chiesa, anche cattolica, la necessità di una voce attiva, responsabile delle donne e dei loro ruoli di leadership. Il problema riguarda effettivi spazi a presenza, competenze, ruoli e missioni più genericamente laicali ed evangelici, perché la causa delle donne è sempre quella laicale. È evidente che non è necessario il ministero ordinato per esercitare ruoli di

<sup>1</sup> «Come se le donne soltanto avessero un sesso e gli uomini fossero neutri» (R. AMMIGHT-QUINN, *Un pensare rischioso: genere e teologia*, in «Concilium» 4 [2012], 17-32)

<sup>2</sup> Cfr. L.M. RUSSELL – J.S. CLARKSON, *Dizionario delle teologie femministe* (a cura di G. LETTINI – G. GUGLIERMETTO), Claudiana, Torino 2010.

<sup>3</sup> Cfr. la raccolta di K. BØRRESEN (ed.), *From Patristics to Matristics: Selected Articles on Christian Gender Models*, edited by Ø. Norderval, K.L. Ore, Herder, Rome 2002.

<sup>4</sup> Cfr. in particolare la *Mulieris dignitatem*, ai n. 30 e n. 31.

<sup>5</sup> B.S. ZORZI, *Al di là del "genio femminile". Donne e genere nella storia della teologia cristiana*, Carocci, Roma 2014, 258.

<sup>6</sup> «È strano che nei documenti ufficiali l'enfasi sul genio femminile appaia sempre legato al tema dell'esclusione delle donne dal sacerdozio» (B.S. ZORZI, *Al di là del "genio femminile". Donne e genere nella storia della teologia cristiana*, 258).

<sup>7</sup> B.S. ZORZI, *Al di là del "genio femminile". Donne e genere nella storia della teologia cristiana*, 258.

<sup>8</sup> B.S. ZORZI, *Al di là del "genio femminile". Donne e genere nella storia della teologia cristiana*, 258.



leadership nella Chiesa in quanto donne, come hanno dimostrato Chiara Lubich, Madre Teresa di Calcutta, le varie sottosegretarie nelle Congregazioni romane, quelle impegnate nei Consigli pontifici, le superiori maggiori a capo di migliaia di donne consacrate, le teologhe impegnate nell'insegnamento, nella formazione dei preti e nella diffusione della teologia, le missionarie che hanno fondato o guidano comunità cristiane, senza dimenticare le tante anonime donne che, senza riconoscimenti ufficiali, né ruoli liturgici, gestiscono e animano di fatto la vita delle parrocchie.<sup>9</sup>

Le considerazioni suggerite da Zorzi sul tema della teologia della donna mi sembrano un punto di partenza interessante. Ponendosi in un profilo teorico epistemologico, l'autrice giustamente assume una posizione critica tanto nei confronti del metodo deduttivo, nel quale il femminile viene ipostatizzato e fissato in un'essenza immutabile, quanto del metodo induttivo, che attribuisce al femminile caratteristiche che sarebbero comuni alle donne e che, con una sorta di *petitio principii*, riconosce come donne (in misura maggiore o minore) quelle che si ritrovano in tali caratteristiche. Zorzi nota anche che la diversità di approccio ritorna nelle due grandi linee del femminismo, quella anglosassone – prevalentemente induttiva – che sottolinea l'uguaglianza e vede nella femminilità una costruzione culturale e quella europea continentale – deduttiva – che è concentrata sulla specificità del femminile, con il rischio di occultare come l'identità, anche femminile, abbia una struttura costitutivamente relazionale e dunque non si definisca a prescindere dal rapporto al maschile.

Cercando una via “media”, oltre l'opposizione dei due metodi, l'autrice ritiene che sia necessario evitare di considerare una determinata caratteristica della donna come «una proprietà ontologicamente forte»,<sup>10</sup> e quindi determinante (in modo metafisico) la sua identità, per non cadere nel difetto di dimenticare che queste caratteristiche sono relative (solo) a determinate circostanze e condizioni storiche, personali e culturali. Perciò, assumendo un approccio in cui metodo induttivo e deduttivo non si escludano a vicenda, come avviene in ogni conoscenza umana, Benedetta Selene Zorzi propone di pensare il femminile come «un insieme di caratteristiche che fanno parte del vissuto *tout court*, legata all'esperienza che le donne fanno all'interno di una determinata costellazione di relazioni che si organizzano in una specifica cultura o società».<sup>11</sup> In questo modo il genere femminile non può essere pensato a prescindere dalle forme sociali o culturali.

Continuando la riflessione e portando fino in fondo la linea proposta dall'autrice, vorrei evidenziare come qui siamo di fronte ad una questione antropologica radicale. Il conflitto tra genere (culturale) e natura umana (immutabile e universale) è in realtà uno pseudo-conflitto, perché tanto il genere è determinato culturalmente quanto la natura è storicamente costituita. In questo senso, il concetto di natura (umana), con il quale spesso si risponde alle istanze sollevate dalla riflessione sul *gender*, è in realtà un'ipostatizzazione (metafisica) dell'universale antropologico, che dimentica come esso si costituisca sempre in forme culturali storicamente determinate. Questa evidenza è giustamente denunciata dalla letteratura sul *gender* che però cade poi facilmente nell'errore (opposto) di enfatizzare la differenza tra *sex* (biologico) e *gender* (culturale), separando il biologico dal culturale e attribuendo al culturale una possibilità indefinita di plasmazione. In tal modo si scade in una interpretazione di tipo storicistico, in cui ogni cultura è priva di qualunque valenza veritativa.

La posta in gioco teorica è di ripensare l'umano-che-è-comune (*natura umana*), a partire dal corpo e dalla cultura che sono costitutivi della «natura umana» e non sopraggiungono in un secondo momento. Nel dibattito sul pensiero – filosofico o teologico – sulla donna, è necessario superare sia il femminismo dell'uguaglianza, che occultata il *sex*, sia il femminismo che insiste unilateralmente sulla differenza,

<sup>9</sup> B.S. ZORZI, *Al di là del “genio femminile”. Donne e genere nella storia della teologia cristiana*, 258-259

<sup>10</sup> B.S. ZORZI, *Al di là del “genio femminile”. Donne e genere nella storia della teologia cristiana*, 29.

<sup>11</sup> B.S. Zorzi, *Al di là del “genio femminile”. Donne e genere nella storia della teologia cristiana*, 31.



enfaticamente le determinazioni culturali del *gender*.<sup>12</sup> In altri termini, la rivalutazione dell'idea *culturale* di genere esige di mostrare fenomenologicamente il suo nesso costitutivo con il *sex* (corpo) che, in quanto forma del corpo proprio (*Leib*), è pensabile solo in una teoria del soggetto che riconosca il suo legame indissociabile alle relazioni, agli affetti e alla cultura. Tra sesso e genere, o tra biologia e cultura, c'è un rapporto originario che solleva la più generale domanda sul senso antropologico del corpo e della cultura. Una tale teoria richiede di assumere un accesso fenomenologico-ermeneutico all'ontologia, che solo consente di superare in radice l'opposizione tra metodo deduttivo e induttivo.

Sullo sfondo di questo interessante dibattito vorrei mettere in rilievo la qualità costitutivamente storica, pratica e relazionale, dell'identità personale femminile, e analogamente di quella maschile. In questa riflessione mi collocherò sul versante teologico, antropologico, morale e spirituale, nel loro riferimento strutturale alla Sacra Scrittura e alla tradizione cristiana. Partendo dal testo sapienziale – e universalmente umano – di *Genesi 2* cercherò di mettere in luce come l'identità femminile sia impensabile senza il maschile, così come quella maschile è impensabile a prescindere dall'identità femminile. L'una e l'altra si costituiscono nella relazione all'altro da sé, che è sempre asimmetrica e non complementare. Questa relazione comporta una costitutiva drammaticità, una distensione temporale e un processo di riconoscimento, in una continua dialettica di comunione e di conflitto.

## 2. La donna: una identità relazionale

In questa riflessione antropologica e teologica, prenderò spunto in modo paradigmatico dal bellissimo testo di *Genesi 2,4b-25*, il secondo racconto di creazione. Assumerò come punto di riferimento un testo teologico-biblico, scritto da una donna, una teologa biblica, docente al *Collège des Bernardins* a Parigi, A.-M. Pelletier. Rileggendo questo testo con i miei occhi, che sono quelli di un lettore maschile, vorrei dare corpo ad una polarità maschile e femminile, in modo da incrociare due orizzonti e due punti di vista sulla stessa «cosa» (*res*). Troviamo in questa alternanza una conferma suggestiva di come sia impossibile pensare la donna (femminile) senza (pensare) l'uomo (maschile), così come è impossibile pensare l'uomo senza (pensare) la donna. Pur non addentrandomi in un'analisi approfondita del testo biblico, il mio intento è di segnalare le questioni antropologiche e teologiche che emergono dalla sua profondità. Nel racconto di creazione in *Genesi 2,4b-25*,<sup>13</sup> Pelletier ritrova una serie di temi che sono di grande interesse antropologico e teologico, perché ci permettono di tratteggiare i lineamenti costitutivi dell'identità femminile – e maschile – secondo l'approccio biblico sapienziale, che è universalmente umano. In questo testo troviamo le linee di fondo per comprendere chi è l'uomo – maschio e femmina: come nota giustamente Lacocque, tutto ciò che si dice dell'uno si dice anche dell'altra –<sup>14</sup> nell'orizzonte della Rivelazione ebraico-cristiana.

- a) Un primo elemento messo in rilievo da Pelletier è che la presenza dell'*'adam*, antecedente alla distinzione tra *zakar ou nekéva* (maschio e femmina), citati nell'altro racconto di creazione di *Genesi 1,27*, segnala fortemente la sua condizione solitaria (v. 18: «*non è bene che l'uomo sia solo*»). In questa sua solitudine, appare – come «a vuoto», perché *'adam* non sa di che cosa egli manca – che egli viene «destinato» al «faccia a faccia dello stesso con lo stesso (*même*)».<sup>15</sup>

<sup>12</sup> cfr. B.S. Zorzi, *Al di là del "genio femminile". Donne e genere nella storia della teologia cristiana*, 245.

<sup>13</sup> Questa analisi del secondo racconto di creazione si trova all'interno di una più ampia riflessione dove A.-M. Pelletier commenta le parole di Gesù nella pericope di *Mt 19, 1-12*, in cui Gesù stesso invoca il "principio".

<sup>14</sup> L'autorità dell'autore biblico (J. Jahvista) sta nel fatto che «'Adamo ed Eva» sono ogni uomo e ogni donna» (A. LACOCQUE, *Crepe nel muro*, in A. LACOCQUE – P. RICOEUR, *Come pensa la Bibbia*, 23-48, qui 48; orig. *Thinking Biblically. Exegetical and Hermeneutical Studies*, University of Chicago Press, Chicago and London 1998 e *Penser la Bible*, Cerf, Paris 1998).

<sup>15</sup> A.-M. PELLETIER, *'Une seule chair' comme 'ce que Dieu a uni', le chemin vers l'origine dans l'union conjugale*, in J. GRANADOS (a cura di), *Una caro: il linguaggio del corpo e l'unione coniugale*, Cantagalli, Siena 2014, 153-169, qui 157. Cfr. pure A.-M. PELLETIER, *Creata maschio e femmina. La differenza, luogo dell'amore*, Cantagalli, Siena 2010.



- b) Sullo sfondo di questa solitudine, il racconto di *Genesi* prosegue fino all'«arrivo di questo altro – al femminile – che l' 'adam riconoscerà come la sua propria carne».<sup>16</sup> Il senso della solitudine, più che la incompiutezza, segnala la relazione: è questo ciò che manca all' 'adam, fin dall'origine. Sotto il profilo più teorico, lo straordinario racconto (*mito*) di *Genesi* ci dice che sarebbe un'astrazione pensare ad un 'adam che possa esistere «da solo».
- c) Pelletier sottolinea come in questo modo appaia in tutta evidenza che l'umanità non esiste se non «conoscendosi e vivendo secondo “due modi d'essere”»<sup>17</sup> e che questi non si riducono ad una semplice differenza sessuale di tipo animale o biologico, ma «rinviano prima di tutto a due modalità originarie dell'umano in generale».<sup>18</sup> Una tale duplice forma dell'umano, sottolinea l'autrice, ci chiede di superare la nozione di complementarità, che invece è sempre invocata come la cifra per esprimere la differenza (o la corrispondenza), in un modo che però non è sufficientemente profondo. La complementarità non dice davvero la differenza dell'alterità, perché in essa l'altro – dell'altra, e viceversa – è pensato come ciò che manca a uno dei due e quindi l'alterità è ridotta a ciò che l'uno o l'altra potrebbe dedurre da sé come ciò che gli/le manca, come si intende con l'espressione (diffusa) dell'«altra metà». La donna o l'uomo non sono la metà che manca all'altro.
- d) La presenza di questo «altro», che strappa alla solitudine, entra a far parte in modo originario dell'esperienza del limite dell' 'adam e lo connota anzitutto come un'esperienza di prova. È quanto afferma il v. 24, con la nozione di «sradicamento», espressa nei tre passaggi dell'«abbandonare il padre e la madre», «unirsi alla propria moglie» e diventare «una sola carne». Pelletier sottolinea che il verbo «unirsi» alla propria moglie, *davak*, è un termine frequente nel *Deuteronomio*, dove esprime la fedeltà di Dio per il suo popolo attraverso il dramma della storia di Israele (*Dt* 11,22; 30,20). Il termine «unirsi» («*si unirà*») traccia anche qui, nel rapporto tra i due, una sorta di «compito» di alleanza, un «programma di vita coniugale» e di reciproca fedeltà.
- e) Pelletier sottolinea anche come nel racconto di *Genesi* sia necessaria una iniziativa per l'accesso alla propria identità, com'è evidente al v. 23, che rappresenta 'adam nell'atto di prendere la parola, parlando così per la prima volta. Potremmo aggiungere che questa sua iniziativa di discorso è fin dall'inizio la risposta – necessaria, ma libera – alla grazia di un dono che precede.
- f) L'iniziativa della libertà, che risponde al dono, viene poi interpretata in modo suggestivo da Pelletier come «il riconoscimento (*reconnaissance*) che si opera nell'incontro dei due».<sup>19</sup> Anche qui vale la pena di sottolineare la bellezza di questo «riconoscimento» che è insieme una «riconoscenza» – secondo l'ambiguità, intraducibile in italiano, del termine francese *reconnaissance* –. Ogni riconoscimento è un processo che si attua nell'iniziativa della libertà e richiede il suo tempo.
- g) Nel testo di *Genesi*, al v. 23, per la prima volta compaiono le due espressioni *uomo* e *donna*, traduzione dell'intraducibile gioco di parole *iš* e *iššab*, pronunciate dall' 'adam stesso. La trama narrativa mostra come sia solo in questo faccia a faccia, espresso nelle sue parole stupite e meravigliate, che l' 'adam rinomina se stesso come *iš* ed è in questo modo che la differenza sessuale diventa qualcosa di più che semplicemente animale, per assumere invece un profilo personale e umano.
- h) In conseguenza a ciò, si può dire che il compito di divenire pienamente umani – «l'uno dinanzi all'altra, l'uno mediante l'altra» –<sup>20</sup> è affidato alla risposta pratica, e in questo senso etica, dell'uno e

<sup>16</sup> A.-M. PELLETIER, «Une seule chair» comme «ce que Dieu a uni», *le chemin vers l'origine dans l'union conjugale*, 157.

<sup>17</sup> A.-M. PELLETIER, «Une seule chair» comme «ce que Dieu a uni», *le chemin vers l'origine dans l'union conjugale*, 157.

<sup>18</sup> S. MOSES, *L'éros et la loi. Lectures bibliques*, Seuil, Paris 1999, 16, cit. in A.-M. PELLETIER, «Une seule chair» comme «ce que Dieu a uni», *le chemin vers l'origine dans l'union conjugale*, 157, nota 8.

<sup>19</sup> A.-M. PELLETIER, «Une seule chair» comme «ce que Dieu a uni», *le chemin vers l'origine dans l'union conjugale*, 158.

<sup>20</sup> A.-M. PELLETIER, «Une seule chair» comme «ce que Dieu a uni», *le chemin vers l'origine dans l'union conjugale*, 158.



dell'altro. L'identità – femminile e maschile – non è data «a monte» della storia, dell'impegno morale e dell'attività del soggetto.

- i) Questo indica come *Genesi* 2 sottolinei la responsabilità dell'umanità dinanzi all'iniziativa di Dio. In tal senso, la creazione dell'uomo e della donna non è una cosa già bell'e fatta – come se si trattasse di una natura fuori del tempo – ma è affidata al dramma della storia, con le sue promesse e i suoi tradimenti, i suoi slanci e le sue delusioni, le sue conquiste e i suoi fallimenti, in una dialettica originaria tra dono di grazia e compito della libertà, che è convocata a rispondere. Essa è originariamente responsiva, responsabile, responsoriale.
- j) Se ne conclude che l'essere «una sola carne» (v. 24) non è né un inizio né un dato di fatto, ma è il culmine di un processo, il frutto (promesso) dell'incontro tra questo uomo e questa donna. In questo senso si può parlare di essa come di un «progetto», che si svolge nella distensione di un tempo, a volte difficile, in cui il raggiungimento dell'obiettivo non è garantito *a priori*, ma richiede la fede di chi sa riconoscere che all'inizio del suo impegno c'è una grazia.
- k) L'ultimo aspetto messo in rilievo da Pelletier è il ruolo di Dio in questa splendida scena. Si riconosce qui il presentarsi del «teologico», inteso esplicitamente come relazione all'Origine, all'interno dell'esperienza antropologica. Nel racconto, il riconoscimento dell'uno e dell'altra (v. 23) è infatti preceduto – suscitato e reso possibile – dalla «presentazione» operata da Dio stesso (v. 19). Dopo aver creato la donna, è Dio che la conduce – la fa venire – all'*'adam*, ponendosi tra i due come «agente dell'incontro»<sup>25</sup>. Si può riconoscere in questa presenza di Dio una sorta di triangolazione fondatrice e originaria. Il riconoscimento reciproco tra umani si compie alla presenza di un Terzo, grazie al quale essi si scoprono e si riconoscono. Tra l'uomo e la donna questo Terzo, che non fa numero, si pone come «garante e custode» di una giusta distanza, nella quale soltanto è possibile custodire una buona relazione: secondo questa «misura» essi potranno donarsi reciprocamente, senza (s)cadere né nella fusione che annulla la differenza né nel possesso che annienta l'altro nella sua alterità. La presenza di Dio, il Terzo, è una verità silenziosa, nella quale si rivela un'economia salvifica, attestata fin dall'inizio nella bontà originaria della differenza sessuale, intesa come chiamata alla donazione sponsale.

Da questa lettura suggestiva vorrei trarre alcune sintetiche considerazioni teologiche, che mi sembrano importanti sotto il profilo antropologico, etico e spirituale.

In primo luogo il testo mette in evidenza la qualità relazionale dell'identità umana: l'*'adam* si nomina *iš* a partire dall'incontro con *iššab*. Il soggetto non esiste come individuo cui poi si aggiunge l'incontro con l'altro e le sue relazioni, ma si costituisce come tale in queste esperienze che sono all'origine di sé, come appare anzitutto nella relazione filiale. A tale proposito potremmo notare che – paradossalmente – *iš* e *iššab* siano gli unici esseri umani che non hanno avuto né padre né madre. In realtà il lettore comprende bene che l'*'adam* è lui che legge. Egli sa bene di non essere all'origine di sé: ciascuno è originariamente figlio e questa è la verità profonda dell'*'adam*, *iš* e *iššab*. Il testo viene così «completato» o compiuto dal lettore, che chiude il cerchio del testo, riconoscendo nell'*'adam* se stesso e se stesso nell'*'adam*, *iš* e *iššab*. Che il soggetto si costituisca come tale nelle sue relazioni appare, in negativo, proprio nella solitudine dell'*'adam*, che è la «mancanza» dell'uno all'altro.

In secondo luogo la qualità della relazione tra uomo e donna è il paradigma per intendere ogni altra relazione. Non basta parlare di relazione, per comprenderne a fondo il senso. L'incontro tra *iš* e *iššab* mostra in modo eccellente la dialettica tra uguaglianza e differenza, la continuità e la discontinuità tra sé e altri, presente in ogni relazione umana. L'altro, che è come me, è radicalmente altro da me. L'incontro tra uomo e donna non può essere pensato nei termini della semplice complementarità: oltre questa, la differenza sessuale è evidentemente asimmetrica. L'altro non è quello che manca a me. È l'altro da me, come me.



L'asimmetria dice non solo la reciprocità tra uomo e donna ma anche l'indeducibilità dell'incontro con l'altro e sotto questo aspetto appare il paradigma di ogni relazione. La sessualità come esperienza della «differenza» non è successiva alla persona, come un dato che le si aggiunge, ma la costituisce nella sua identità, che è radicalmente in relazione all'altro. Il *sex* è modo di essere del sé, nella sua qualità storico-culturale radicale. Così non possiamo pensare ad una persona o un uomo che non sia maschile o femminile. Questa identità assume forme storiche, personali e culturali, che si determinano nello scorrere degli eventi e nelle relazioni concrete della vita.

In terzo luogo, l'identità si costituisce nella relazione, secondo una circolarità tra corpo e parola. La parola dell'*adam* sorge dinanzi all'apparire dell'altra, come risposta al manifestarsi del suo corpo proprio, la carne. Questa è fin dall'inizio manifestazione ed evento di parola e come tale richiede la risposta della parola dell'uomo. Da sola la carne potrebbe anche essere animale, pura fisicità. Nella sua parola l'uomo risponde al dono originario della passività, rendendola umana, appunto prendendo l'iniziativa di parlare.

In quarto luogo, a motivo del carattere personale dell'identità sessuale, dobbiamo dire che il sesso ha una qualità simbolica – di significato non puramente animale – costitutiva. Tale senso simbolico lo possiamo qualificare in estrema sintesi come quel progetto di alleanza sponsale che è espresso nel termine «unirsi a sua moglie» di *Genesi* 2, 24. L'incontro sorprendente, narrato ai versetti 22 e 23 del secondo capitolo della *Genesi*, come ogni innamoramento tra uomo e donna è una chiamata che trova compimento nella sponsalità. Il senso compiuto della differenza tra maschile e femminile è la sponsalità, come è bene messo in evidenza (anche) nel *Cantico dei cantici*, nel quale molti esegeti hanno riconosciuto un grande commento poetico al racconto di *Genesi* 2,4b-25. Essendo il senso compiuto della differenza maschio/femmina, il nuziale è forma originaria dell'umano: esso è la chiamata alla totalità del dono. Si aprirebbe qui il grande discorso sul dono di sé, facilmente esposto al rischio delle contraffazioni della a-logica del dono come *assoluta* – e impossibile – gratuità. Ogni dono suppone un interesse, una relazione (*inter*) che c'è (*esse*) tra me e l'altro: sono per l'altro perché sono con l'altro.

In quinto luogo, possiamo affermare che il simbolico sta all'origine del significato etico della relazione sponsale: il 'destino' della sessualità (*eros*) è la sponsalità, come alleanza fedele, reciproco dono, mutualità nella tenerezza, ma questo è legato al dramma etico del tempo e della storia. Non ogni innamoramento è *a priori* (e realmente) una chiamata definitiva alla sponsalità – come è evidente, per esempio, in chi avesse scelto definitivamente la verginità – ma non c'è nessuno che possa prescindere dall'incontro con l'altro/a da sé.

In sesto luogo, andrebbe anche sottolineato – e qui lo facciamo solo di sfuggita – che proprio in forza della sua simbolicità, ogni relazione nuziale è un appello alla fecondità: la sponsalità, come sottolinea fortemente anche il magistero ecclesiastico contemporaneo, ha un legame inscindibile con la generazione. La sponsalità è chiamata alla relazione generante. «Scelgo te come mia/o sposa/o, perché vedo in te il padre/la madre di mio figlio».

In settimo luogo, la qualità simbolica è ciò su cui si iscrive anche il significato religioso della differenza uomo/donna. Questa valenza religiosa della differenza sessuale – nella quale si dischiude la possibilità del sacramento del matrimonio – implica la messa in luce di molteplici aspetti, che riprenderemo solo in parte, lasciando qui in ombra il rapporto tra *eros* e *agape*.<sup>21</sup> Anzitutto, va detto che, se lo sponsale è il significato simbolico immanente alla sessualità – allora la verginità è una «privazione», carenza, mancanza, di cui è necessario chiarire il senso. Diversamente da una lunga tradizione che attribuisce alla verginità il carattere privilegiato di una radicalità (*esclusiva*) nella sequela, un essere «più vicini» al Signore,

<sup>21</sup> Su questo rimando a M. CHIODI, *Teologia morale e matrimonio*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Sacramento del matrimonio e teologia. Un percorso interdisciplinare*, Glossa, Milano 2014, 71-116, specialmente 106-116.



questa prospettiva dev'essere rovesciata. La «rinuncia a sposarsi» va anzitutto riconosciuta non come un privilegio, ma come una perdita, un venir meno di una forma storica (possibile) e che proprio come tale viene scelta: chi sceglie la verginità – istituzionalmente (ecclesialmente) istituita o no – sa di essere capace di sposarsi e sceglie di rinunciarsi, «per il regno di Dio». Questo ci mette in guardia da qualsiasi enfasi retorica che finirebbe per nascondere – e dunque rendere meno plausibile – il carattere in certi momenti arduo, faticoso e difficile della scelta verginale. Tuttavia le parole di Gesù sulla *eunuchia per il regno*, in *Mt 19,12* rivelano una «novità» che è sorprendente, pur rivelando una possibilità «antica», perché non estranea all'esperienza umana. Proprio per il suo carattere simbolico, la differenza sessuale allude ad altro da sé. C'è in essa una dialettica di immanenza e trascendenza che ci impedisce di ridurla alla sua forma storica, pure necessaria. In senso simbolico ma non per questo meno reale, la sponsalità può essere vissuta anche nella rinuncia alla sponsalità, come una chiamata alla pienezza del dono di sé. Se è vero che la sponsalità dice la totalità del dono, è pure vero che questa totalità non coincide con la sponsalità (effettiva), ma con il suo senso, trascendente la sponsalità stessa. Analogamente si deve dire per la rinuncia alla generazione, che è inclusa nella verginità: rinunciare a generare non è rinunciare a «dare la vita». Le parole di Gesù sulla scelta della verginità – la rinuncia a sposarsi – «*per il regno dei cieli*» ci rivelano che essa è per il discepolo una forma della sequela (*Mt 19,12*). Essa però non è da intendere come la forma radicale della sequela, bensì come *una* delle sue forme possibili. L'esperienza della sequela nella verginità consacrata – nelle sue varie forme – ha una sua specificità, che sarà compito della teologia morale e spirituale mettere in luce, ma questo non può trasformarsi nella pretesa che essa sia l'unica e quindi la «migliore» forma della *sequela Christi*. Ogni credente infatti è chiamato a vivere, nella sua esperienza coniugale o verginale, una relazione sponsale a Cristo, amandolo come il tutto della propria vita. A questa radicalità è chiamato ogni cristiano, sposato o consacrato. Per ciascuno, l'assoluto della relazione a Gesù si incarna nelle relazioni concrete che quindi – vissute evangelicamente – non sono in alcun modo «ostacolo» alla relazione con il Signore, ma sono proprio il luogo in cui essa si decide.

Si aprirebbe a questo punto la possibilità di una riflessione più ampia sulla verginità «per il regno dei cieli». Mi limito a sottolineare come essa per un verso non sia specificamente – o esclusivamente – femminile (al di là di tante ambiguità sottese al linguaggio diffuso, che riferisce prevalentemente la verginità alla donna e il celibato all'uomo) e però per altro verso, partendo dall'esperienza concreta delle donne consacrate, essa non possa non essere caratterizzata dalla femminilità concreta e non possa non assumere una tonalità o accentuazione tipica del femminile.<sup>22</sup>

La scelta della verginità, così come quella della sponsalità, sono impegni fortemente coinvolgenti a livello personale e identitario. Sotto tale aspetto esse non possono essere in alcun modo separate dalle altre forme del vivere, anzitutto quelle che appaiono maggiormente significative e incisive in rapporto all'identità personale, nella specifica coniugazione «al femminile»: la maternità, la filialità, le responsabilità lavorative.

La nostra riflessione si dovrebbe infine estendere a molti altri aspetti dell'esperienza umana, che stiamo qui considerando con particolare attenzione alla sua declinazione femminile. Questa infatti, come l'esperienza maschile, assume una pluralità di forme storiche, che oltre alla sponsalità e alla maternità, e la consacrazione religiosa nella scelta della verginità per il Regno e degli altri «voti» o propositi, prendono carne anche nell'esercizio della professione (operaia, imprenditrice, dirigente, insegnante,

---

<sup>22</sup> Si dovrebbe (anche qui) aprire un'ulteriore riflessione sui «voti» tipici della vita consacrata, per mostrare come l'obbedienza, la verginità, la povertà sono forma della fede, della speranza e della carità. Per una meditazione suggestiva in questa linea, che mostri il legame tra i «voti» evangelici e le virtù teologali, rimando al testo straordinariamente attuale di G. MOIOLI, *Temi cristiani maggiori*, Glossa, Milano 1992. In questo orizzonte teologico sarebbe interessante riflettere sulla concentrazione sulla verginità, che è tipica dell'*Ordo Virginum*, quando considera la scelta della consacrazione nell'ottica specifica e qualificante del «proposito» della verginità.

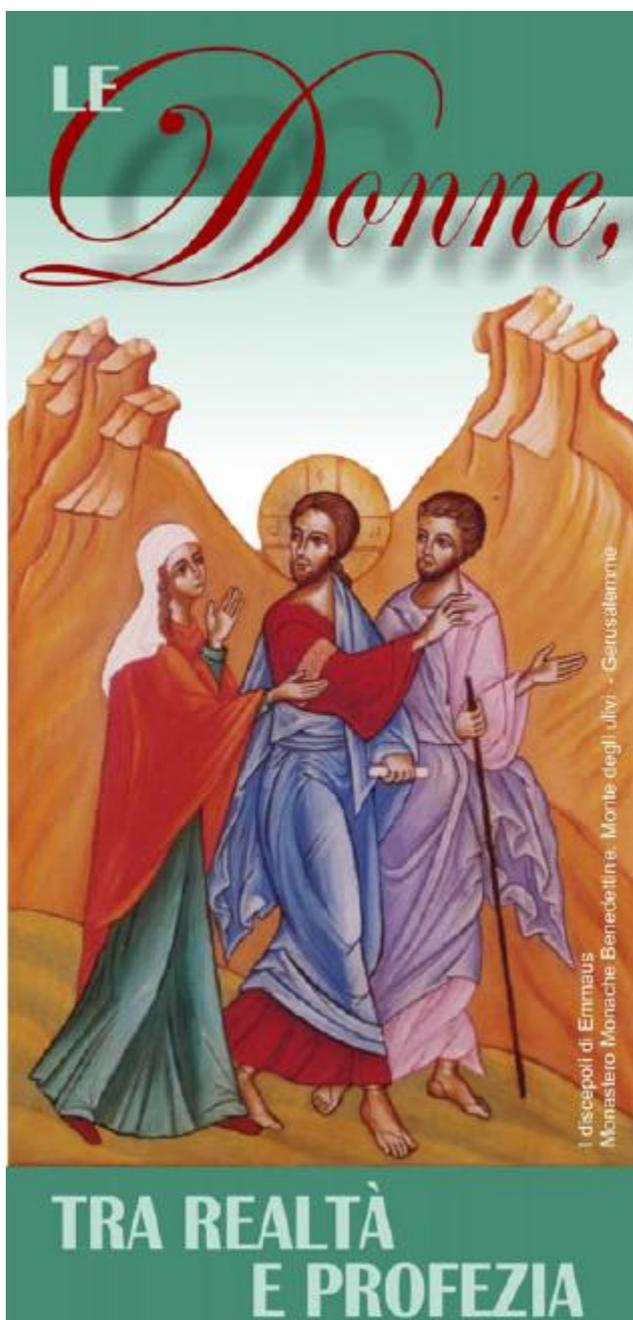


medico, segretaria, sindacalista e via dicendo), nella personale esperienza filiale, nelle relazioni amicali, nell'impegno sociale e politico, all'interno delle istituzioni e delle associazioni di volontariato, e anche nelle relazioni ecclesiali, sotto l'aspetto liturgico, caritativo, catechetico, teologico, ecc.

L'identità femminile si costituisce in questa pluralità di forme, nessuna delle quali la identifica e che tuttavia concorrono tutte a costituirla, secondo una forma storica e culturale che ne impedisce la reificazione e oggettivazione, come se fosse possibile stabilire un modello valido una volta per sempre. Una simile pretesa si sottrarrebbe alla sfida etica, che si incarna nella storia, personale e culturale e sarebbe un sintomo di debolezza e di accidia, di fuga e di paura. Questi sentimenti sfociano in una rigidità della pratica, che alla fine rende incapaci di volere davvero.

In tutte queste relazioni il credente riconosce un'insuperabile circolarità (*virtuosa*) di grazia e compito. Essa è da assumere con fedeltà creativa, con pazienza e speranza.

MAURIZIO CHIODI



Relazione tenuta al convegno «**Le donne, tra realtà e profezia**», promosso e organizzato dalle consacrate dell'Ordo Virginum della Chiesa di Milano il 15 e il 29 novembre 2014, a Milano presso il centro diocesano Schuster in via Sant'Antonio 5. Così presentato alla stampa: Sollecitate dalle parole di papa Francesco «Se la Chiesa perde le donne, nella sua dimensione totale e reale, la Chiesa rischia la sterilità ... Credo che noi non abbiamo fatto ancora una profonda teologia della donna», le consacrate appartenenti alla più antica forma di vita consacrata nella Chiesa - ripristinata recentemente - partiranno dal proprio vissuto, per confrontarsi e offrire un'indagine a tutto campo nel mondo femminile. Un contributo che intende rivolgersi in primo luogo a tutti coloro che hanno a cuore che il messaggio del Vangelo diventi cultura e favorisca la consapevolezza e il riconoscimento del genio femminile. «Cosa cercano e desiderano le donne di oggi? Come sono presenti nella Chiesa? Come la Chiesa ha parlato delle e alle donne nei tempi recenti? E soprattutto quali prospettive teologiche aprono spazi di profezia?» Su questi e altri interrogativi offriranno il loro apporto docenti di teologia del calibro di Catherine Aubin e Maurizio Chiodi, ma anche giornaliste da anni impegnate su tali temi, come Lucetta Scaraffia. A completare la panoramica porteranno spunti per una riflessione attenta ai segni dei tempi - all'interno di una tavola rotonda - testimoni riconosciute nei vari ambiti ecclesiali e sociali come Paola Bignardi, Rosalba Manes e Paola Pessina.

Maurizio Chiodi è sacerdote della diocesi di Bergamo, ordinato il 21 giugno 1980. È docente presso la Scuola di Teologia Seminario di Bergamo dal 1989 di Teologia morale speciale e dal 1994 di Teologia morale fondamentale. Dal 1986 è docente di Teologia morale fondamentale presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Bergamo, di cui è stato Direttore dal 1994 al 2002. Dal 1995 è stato docente incaricato di Teologia morale presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, alla sede di Milano. Qui dal 1997 tiene annualmente corsi di specializzazione e dal 2004-2005 insegna Bioetica/Etica della vita nel Ciclo istituzionale del corso teologico. Nel marzo 2008 è stato nominato docente stabile (straordinario) presso la stessa Facoltà Teologica.