

Luca Castiglioni

FIGLIE E FIGLI DI DIO

**Uguaglianza battesimale
e differenza sessuale**

Prefazione di CHRISTOPH THEOBALD

QUERINIANA

INTRODUZIONE

Uguaglianza tra i sessi, differenza sessuale: che cosa significano? Nelle relazioni concrete che donne e uomini intrattengono tra loro, come vanno a comporsi l'*uguaglianza radicale* e l'*imprescindibile differenza* che li caratterizza? In un'epoca in cui la prima è intesa come un valore cardine nelle democrazie occidentali, e il senso della seconda è sfocato e va riducendosi sino a rischiare di scomparire, la nostra ricerca propone un modo teologico di articolare queste due realtà, allo stesso tempo decisive e difficili da afferrare. In passato, quando il valore del maschile era onnicomprensivo e le donne erano quasi invisibili a livello pubblico, la regolazione dei rapporti tra i sessi era relativamente semplice, sebbene ingiusta. Oggi, in seguito ai rivolgimenti dovuti alla Modernità e alle lotte femministe con le quali le donne hanno potuto far sentire la loro voce, non è più ipotizzabile organizzare la vita sociale secondo un principio naturale o culturale di superiorità di un sesso sull'altro. Ciò non significa, tuttavia, che la situazione attuale sia equilibrata e pacificata: il rapporto uomo-donna mostra *profonde tensioni irrisolte*, e forme più subdole di violenza continuano a caratterizzarlo. Così, l'uguaglianza tra i sessi – affermata *de iure* – si rivela *de facto* conflittuale, in modo più o meno manifesto.

1. Per entrare nella problematica attuale della relazione uomo-donna

Lo stato di *uguaglianza conflittuale* (in via di superamento) nella relazione tra donne e uomini è il punto di partenza della nostra ricerca che riguarda – già lo si è capito – un tema complesso, molto carico a livello emozionale,

culturale, politico e anche (soprattutto?) ecclesiale¹. In effetti le disuguaglianze tra donne e uomini si manifestano nella chiesa in modo più impattante rispetto alla società civile, dove le cose sembrano evolvere in tutt'altra direzione, perlomeno al livello di alcuni proclami e di alcune leggi. Il *divario* tra la cultura laica e quella cattolica, per quanto riguarda l'inclusione e la rappresentatività delle donne, è visibile e sembra perfino allargarsi. Nella società civile le donne hanno conquistato i loro diritti, in condizioni di parità con gli uomini; esse stanno conseguendo l'uguaglianza nelle retribuzioni professionali, così come nell'assunzione di posti di responsabilità: basti pensare che nel 2016 gli Stati Uniti sono stati vicini ad avere la loro prima presidente donna. La chiesa, d'altra parte, non sembra essere altrettanto pronta a fidarsi delle donne a questo livello: esse hanno difficoltà ad essere ascoltate e a partecipare all'elaborazione dell'insegnamento ecclesiale. Non è dunque difficile cogliere l'ampiezza della posta in gioco di tale problematica: la *credibilità* della chiesa cattolica agli inizi del terzo millennio. La chiesa deve affrontare la sfiducia della cultura occidentale nei suoi confronti, soprattutto per quanto riguarda la considerazione che ha delle donne, dalle quali sembra dipendere in gran parte il suo futuro².

Questa formidabile sfida suggerisce un efficace “angolo d'attacco” che si riassume in questa domanda: *come chiesa (cattolica), abbiamo veramente ascoltato la voce delle donne (cristiane)*, quella che si è levata ad esprimere le loro rimostranze e le loro proposte a partire dall'epoca moderna e fino ad oggi? Da qui derivano altre domande, che dettano in qualche modo il percorso della nostra ricerca: le risposte che la chiesa cattolica ha proposto sono all'altezza dell'interrogativo? La reazione della chiesa esprime pienamente la forza della buona novella evangelica per le donne nella loro relazione con gli uomini? Abbiamo una parola propriamente cristiana sul tema, nel momento storico attuale? Come possiamo ascoltarla e renderla ascoltabile al cuore del pluralismo radicale che connota i nostri tempi? Come può la fede aiutare, concretamente, a ideare e a vivere relazioni di vera uguaglianza tra chi è (sessualmente) diverso, sormontando in particolare la violenza ancora presente nei rapporti tra donne e uomini, sia nella società che nella chiesa?

¹ Alcuni affermano anche che sia l'unica cosa da considerare: «Ogni epoca, secondo Heidegger, ha una cosa da pensare. Una soltanto. La differenza sessuale, probabilmente, è quella del nostro tempo»; così L. IRIGARAY, *Éthique de la différence sexuelle*, Éditions de Minuit, Paris 1984, 14 (trad. it., *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985).

² Si veda J. MOINGT, *Les femmes et l'avenir de l'Église*, in *Études* 414/1 (2011) 67-76. L'articolo termina modificando leggermente il titolo (“et” diventa “est”), il che riassume efficacemente la tesi centrale del teologo: le donne sono il futuro della chiesa.

Orbene, l'antropologia cristiana tradizionale si è spesso focalizzata sulla *definizione della differenza sessuale* attraverso una lettura ontologizzante dei racconti della creazione dell'uomo e della donna (*Gen 1-3*), alla ricerca di una specificità dei sessi. Più precisamente, ha cercato di definire la specificità femminile, l'essenza o il "genio" della donna. Ha anche fatto ampio uso della metafora nuziale contenuta nella *Lettera agli Efesini*, che stabilisce un'analogia fra la relazione tra Cristo e la chiesa e quella tra marito e moglie, valorizzando una logica di primato maschile e secondarietà femminile. Inoltre, da quando le donne hanno chiesto un maggiore riconoscimento, la riflessione si è impegnata nella ricerca del "ruolo della donna nella chiesa" (e nella società), del suo ambito peculiare, che il più delle volte è inteso come legato alla maternità, vuoi biologica vuoi spirituale. Riteniamo sia meglio non partire più da una definizione della differenza sessuale originaria (dell'"alterità fondatrice") o dall'identificazione dei tratti specifici dell'uomo e della donna, che indicherebbero il ruolo particolare che devono assumere, ma dall'unità di coloro che, con l'esperienza battesimale, rinascono alla nuova vita di figlie e figli di Dio.

Perciò scegliamo di partire dalla novità cristiana, ossia dalla *forma escatologica delle relazioni* alla quale la realtà del battesimo – che ci rende figlie e figli di Dio per adozione e quindi, tra noi, fratelli e sorelle – permette di accedere. Riteniamo che l'esplorazione della relazione uomo-donna in questa prospettiva credente sia il miglior modo per contribuire al discernimento di criteri e forme per pensare e vivere la differenza sessuale nella chiesa e nella società. Il legame cristico dei battezzati e delle battezzate è infatti il concetto decisivo per pensare sia l'uguaglianza fondamentale dei credenti, che scaturisce dal legame battesimale che li unisce in Cristo, sia le loro differenze, che non sono più da leggere secondo una logica di dominio o gerarchica ("differenze discriminatorie"), ma in una logica carismatica. La singolarità di ciascuno/a, infatti, è il luogo della chiamata di Dio che permette a ogni persona di sentirsi riconosciuta come figlia o figlio, alla pari coi suoi fratelli e sorelle, e di mettere a disposizione la propria unicità per l'edificazione della comunità ("differenze costruttive"). In questo modo ci collochiamo nella scia degli autori, tra cui Christoph Theobald, che articolano l'uguaglianza e le differenze delle creature a partire dall'unità dei figli di Dio in Cristo, cioè mettendo in primo piano l'*esperienza teologica della filiazione divina*.

Il concetto che occorre introdurre qui è quello dell'"unità" (*Gal 3,28*) o del "legame" comunitario, poiché l'«ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ» è precisamente questo "legame" *irrevocabile* che ormai *precede* le differenze, le sorregge e le riposiziona:

l'uguaglianza si *riceve* solo in questo “legame” tra gli uomini e le donne che diventano così *altrimenti* differenti o distinti³.

Va rilevato anche che il fatto di concepire il rapporto tra uomini e donne secondo la logica battesimale e carismatica impedisce una definizione chiara e netta dei ruoli nelle relazioni. La nostra ipotesi è che la concentrazione su una *relazione meno definita a priori* e, quindi (forse), più precaria, meglio corrisponda allo spirito del nostro tempo – che ha superato la logica della complementarità – per pensare la differenza in modo più fragile, ma più rispettoso del ruolo delle donne e delle singolarità, e che invita a prendere posizione, nella mischia del pluralismo radicale, con un atteggiamento al tempo stesso fermo e capace di “apprendimento”.

2. L'ipotesi della filiazione divina: particolarità cristiana e apertura all'universale

Prima di esplicitare come attueremo questa ipotesi di ricerca, occorre precisare in che modo intendiamo la filiazione divina, dato che il registro espressivo su questo tema si presta a una certa ambiguità. Basti pensare alla polarizzazione ricorrente con la quale si utilizza il titolo di “figli di Dio”, che viene ad esprimere sia la novità della grazia battesimale (con il battesimo *diventiamo* figli di Dio) sia la condizione nativa di ogni creatura umana (ogni essere umano è figlio di Dio). È necessaria dunque una distinzione, per evitare l'automatismo che – trascurando l'imprescindibile mediazione di Cristo, la grazia del battesimo e la corrispondente fede che la riconosce e l'accoglie – fa della filiazione divina il risultato garantito dalla semplice appartenenza al genere umano. «Tutti gli uomini sono “figli di Dio”? Sì, secondo la creazione in Adamo, ma non secondo l'elezione in Abramo. Sì, secondo il proposito di Dio manifestato in Gesù, no se consideriamo che tutti non sono ancora battezzati in lui»⁴.

³ CHR. THEOBALD, *Pour une anthropologie théologique de la différence*, in ID., *Selon l'Esprit de sainteté. Genèse d'une théologie systématique*, Cerf, Paris 2015, 380s. (trad. it., *Per un'antropologia teologica della differenza*, in ID., *Spirito di santità. Genesi di una teologia sistematica*, EDB, Bologna 2017). Questo testo, nella sua brevità, rappresenta un punto di riferimento essenziale per la nostra ricerca.

⁴ M. RASTOIN, *Tarse et Jérusalem. La double culture de l'apôtre Paul en Galates 3,6–4,7*, Pontificia Universitas Urbaniana, Roma 2003, 299. Questo passaggio si riferisce alla teologia paolina, ma il discor-

Inoltre, secondo Joseph Ratzinger, la filiazione divina deve essere intesa come un «concetto dinamico». Da una parte, Dio è nostro Padre in quanto è creatore di tutti: «Già in virtù della creazione l'essere umano è in modo speciale “figlio” di Dio, e Dio è il suo vero Padre»⁵. Dall'altra, la Scrittura invita a riconoscere l'unica paternità di Dio nei confronti di Gesù, che è il Figlio in senso proprio, ma senza dimenticare che Gesù si è incarnato per l'appunto per far partecipare l'essere umano alla sua filiazione. Ecco perché

la filiazione è divenuta un concetto dinamico: noi non siamo già in modo compiuto figli di Dio, ma dobbiamo diventarlo ed esserlo sempre di più mediante una nostra sempre più profonda comunione con Gesù. Essere figli diventa l'equivalente di seguire Cristo. La parola che qualifica Dio come Padre diviene così un appello per noi: a vivere come “figlio” e “figlia”⁶.

Così, il dono gratuito della partecipazione alla vita divina richiede costantemente la libertà di ogni persona, che sceglie di vivere autenticamente come figlia o figlio di Dio.

Distinguiamo dunque tra coloro che sono figlie e figli di Dio attraverso il battesimo e coloro che sono figlie e figli di Dio grazie alla creazione, ma senza che ciò comporti alcun tipo di esclusivismo, anzi. In effetti, la questione di un uso ben avvertito del concetto di filiazione divina non si limita solo alla chiarezza terminologica, ma comprende più esattamente anche la determinazione del rapporto tra particolarità cristiana e universalità, questione decisiva che il cristianesimo ha affrontato fin dalle sue origini (già nella *Lettera ai Romani*, con il rapporto tra Cristo e Adamo, poi con l'idea di Cristo come “Primogenito” fra tutte le creature [cf. *Col* 1] e della ricapitolazione in lui di tutte le cose [cf. *Ef* 1]). Per gestire come si conviene tale rapporto con l'universale occorre introdurre il principio di una partecipazione al mistero di Cristo che oltrepassa i confini visibili della chiesa: il fatto di “essere in Cristo” in quanto battezzati non esclude la possibilità di “essere in Cristo” in altro modo. In tal senso *Gaudium et spes* afferma che attraverso l'incarnazione «il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo» (*GS* 22, 2) e che il dono universale dello Spirito dà «a tutti la possibilità di venire associati, nel modo che Dio conosce, al mistero pasquale»

so è valido anche nel caso di *Giovanni* che non considera la filiazione divina come un dato acquisito *a priori*, un possesso statico, implicito nella nascita naturale. Si veda I. DE LA POTTERIE, *Figli di Dio non si nasce, si diventa*, in *Id.*, *Storia e mistero. Egesi cristiana e teologia giovannea*, SEI, Torino 1997, 171s.

⁵ BENEDETTO XVI (J. RATZINGER), *Jésus de Nazareth*, Flammarion, Paris 2008, 161 (ed. it., *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, 168).

⁶ *Ibid.*, 162 (ed. it. cit., 168).

(GS 22, 5). Certamente, il fatto di vivere conoscendo l'amore personale di Dio in Cristo – in cui noi diveniamo figli e figlie del Padre per adozione – è la fonte di un'indicibile felicità. Ed è proprio ciò che invita, anzi spinge chi vive veramente il proprio battesimo a testimoniare questa grazia. Mentre crediamo fermamente che essa già riempia l'universo, dobbiamo anche risvegliare le coscienze – di persone che si riscoprono fratelli e sorelle, appunto – all'invito del Padre a far parte della sua famiglia mediante il Figlio.

Riteniamo però che queste nuove relazioni non debbano essere proposte a tutti in modo perentorio e normativo, sottintendendo con ciò – anche con le sfumature che cercano di rendere più accettabile l'ingiunzione – che tutti dovrebbero fare come i cristiani (che, al contrario, hanno anche molto da imparare dal mondo). Corriamo questo rischio, per esempio, quando proponiamo il linguaggio della “legge naturale” senza che l'interrelazione di quest'ultima con il vangelo sia chiaramente compresa ed esplicitata⁷. Conviene piuttosto offrire al mondo una visione convincente di tale novità secondo la *logica del segno*, e questo a partire dal modo particolare in cui i cristiani si collocano all'interno della creazione. Con l'aiuto di una metafora eloquente, Étienne Grieu esplicita tale logica a proposito del contributo della chiesa alla costruzione della società:

Poiché le chiese sono ormai emarginate, la loro capacità di incidere sulla società e sulla cultura è molto limitata. Inoltre esse non possono in alcun modo pretendere di detenere il monopolio dell'economia della grazia. Possiamo riconoscere quest'ultima dall'istante in cui assistiamo alla nascita di un soggetto; si deve dunque scommettere sul fatto che essa irrori ogni legame sociale capace di chiamare dei soggetti alla parola e all'azione. Ciò che la fede cristiana rende possibile è il ravvicinamento della falda freatica celata nelle fondamenta di ogni società alla sua fonte zampillante: il Cristo. Il suo contributo alla tessitura del sociale attuale è innanzitutto nell'ordine del segno. Essa apre a una nuova consapevolezza rispetto a ciò che è in gioco in quei luoghi dove l'appello all'esistenza si fa sentire⁸.

La comunità escatologica dei figli e delle figlie di Dio è chiamata a prefigurare l'unità dell'umanità intera in Dio. La nuova famiglia di Dio che è la chiesa è chiamata a risplendere – quale «città che sta sopra un monte» (Mt 5,14) – come un luogo dove le disuguaglianze sono rimosse, ma senza

⁷ Lo studio di padre Bonino, invece, riesce in modo convincente nell'impresa di articolare queste realtà: cf. S.-T. BONINO, *Loi naturelle et révélation chrétienne*, in *Doctor communis* (2014) 94-105.

⁸ É. GRIEU, *Nés de Dieu. Itinéraires de chrétiens engagés. Essai de lecture théologique*, Cerf, Paris 2003, 492s.

che le differenze individuali siano negate. Ciò sottolinea tutta l'urgenza di stabilire relazioni credibili nella chiesa, specialmente tra donne e uomini.

3. Questioni metodologiche

Abbiamo iniziato ad affrontare la problematica dell'“uguaglianza conflittuale” tra l'uomo e la donna contemporanei domandandoci come la reazione della chiesa alla voce delle donne possa rivelarsi all'altezza della problematica che esse hanno sollevato, facendo in tal modo riflettere la novità evangelica in tutta la sua forza. In questo senso abbiamo avanzato l'ipotesi di un approccio rigorosamente escatologico alla questione, che consente di articolare l'uguaglianza di uomini e donne e la/le loro differenza/e secondo la logica battesimale, centrata sul concetto di filiazione divina (spiegata in relazione all'universale). Rimane da illustrare il modo in cui pensiamo di procedere a livello di metodologia globale, per spiegare qual è il nostro “gesto teologico”, nonché a livello delle questioni epistemologiche che un tema impossibile da isolare e strutturalmente pluridisciplinare come questo solleva; esse riguardano, appunto, la varietà dei contributi necessari, da integrare nel rispetto del *proprium* di ciascuno.

a) Abbiamo menzionato precedentemente una serie di interrogativi istruttivi rispetto alla maniera di procedere. Ci sembra indispensabile che la nostra ricerca inizi con l'*ascolto attento della “voce delle donne”*, che ha trovato espressione sia attraverso l'evoluzione storica della condizione femminile sia tramite la parola che le donne occidentali hanno fatto sentire forte e chiara, specialmente negli ultimi decenni. Tuttavia è necessario anche chiarire la nostra attitudine davanti a tale voce inedita: vogliamo porci in un atteggiamento di *rispetto* per l'alterità e di *apprendimento*. Questo ha a che fare non solo con la correttezza e l'onestà intellettuale, ma chiaramente anche con la gnoseologia teologica⁹. Infatti ci sembra decisivo ascoltare questa voce senza la presunzione di conoscere già ciò che essa ha da dire e senza avere fretta di darle una risposta, come se la si potesse estrarre,

⁹ Si veda THEOBALD, *Pour une anthropologie théologique de la différence*, cit., 374s., dove l'autore spiega, basandosi su Karl Rahner, come occorra affrontare «il difficile problema di gnoseologia teologica» rappresentato dalla necessità e dalla difficoltà di «parlare autorevolmente di interrogativi nuovi, mai posti così prima d'ora».

già bell'e pronta, da un manuale. Questo non è più possibile nel contesto plurale e sfuggente in cui viviamo. Piuttosto, permetteremo alla voce delle donne di educarci, non solo perché essa presenta sottolineature prodigiosamente interessanti, ma anche perché ci obbliga a *verificare se*, dal canto suo, la "voce della chiesa" è adeguata ad affrontare i problemi relazionali tra uomini e donne. Tale adeguatezza non dipende unicamente dalla capacità di elaborare una dottrina chiara, coerente e universalmente valida a partire dalle nostre proprie risorse, cioè la rivelazione, attestata nelle Scritture bibliche e nella tradizione della chiesa (*auditus fidei*). Essa dipende anche, per l'appunto, dalla qualità del nostro *auditus temporis*, ossia dall'impegno a conoscere in profondità le situazioni storiche concrete e mutevoli – dato che il rapporto tra donne e uomini rappresenta un cambiamento capitale – e ad effettuare un discernimento capace di interpretare questi mutamenti alla luce della Parola, proprio mentre ci si lascia da essi istruire.

Stando così le cose, occorrerà in primo luogo *approfondire i due "poli"* della problematica appena evocati: la "voce delle donne" e la "voce della chiesa", considerando la portata e il valore delle sfide lanciate dalla prima e misurando l'adeguatezza della reazione della seconda. Successivamente occorrerà ingaggiare le *risorse proprie* della fede cristiana – in particolare le Scritture – con la nostra ipotesi di filiazione divina, che riteniamo essere la realtà basilare per articolare l'uguaglianza fondamentale di uomini e donne e la loro differenza, così come per superare la violenza sempre in agguato al centro di tale relazione. Allora saremo in grado di *intervenire in alcuni dibattiti* in cui la questione della differenza sessuale è centrale, affrontando così le sfide lanciate dalle donne, in modo – speriamo – adeguato alle esigenze contemporanee e atto a far risplendere la forza del vangelo nei nuovi contesti che sono i nostri.

b) Prima di entrare però nel dettaglio dei passaggi di questo percorso, di cui abbiamo appena annunciato le tre tappe fondamentali, forniamo alcune precisazioni che riguardano la maniera in cui le diverse discipline intervengono nella ricerca. Prima di tutto distinguiamo tra *risorse proprie* del cristianesimo e *contributi di altro tipo*.

Le risorse proprie della fede cristiana sono in primo luogo le sacre Scritture e la tradizione di cui fanno parte – a diverso titolo – le affermazioni del magistero (che non hanno tutte lo stesso valore) e la riflessione teologica, nella varietà delle sue espressioni storiche.

Alcune risorse specifiche della *riflessione teologica* intervengono nella nostra ricerca perlomeno in tre momenti. Prima nella ricostruzione dell'antropologia cristiana classica, non solo tramite la presentazione della dottrina all'epoca dei padri e nel Medioevo, ma anche attraverso figure di teologi

contemporanei, tra i quali spicca H.U. von Balthasar. Poi tramite le riflessioni più eterogenee, e quindi più difficili da circoscrivere, delle teologie femministe (alle quali si aggiungono altre voci critiche verso l'antropologia dei sessi di tipo tradizionale, anche se non qualificate come "femministe"): le prendiamo in considerazione proponendo una panoramica sugli interrogativi che pongono, così come attraverso i contributi di numerose interlocutrici, tra cui E. Schüssler-Fiorenza, S. Noceti e M. Perroni¹⁰. Uno spazio più modesto, ma significativo, è infine lasciato alla teologia spirituale e alla mistica, che saranno sollecitate su un tema specifico che spiegheremo più avanti. Aggiungiamo che, durante tutta la nostra ricerca, saremo accompagnati dagli studi di numerosi teologi (uomini e donne) che hanno lavorato su varie questioni nell'ambito della storia della teologia, della teologia biblica, dell'antropologia teologica, dell'ecclesiologia, della cristologia e della teologia trinitaria, contribuendo così a definire e approfondire la nostra problematica.

Daremo ampio spazio alle affermazioni del *magistero*, da una parte mettendoci in ascolto della parola dei papi contemporanei (soprattutto dopo Paolo VI) sulla "questione femminile" e riservando un'attenzione particolare a Giovanni Paolo II, dall'altra mettendoci in ascolto del concilio Vaticano II, nei suoi testi che toccano il tema delle donne e, più ancora, nelle prospettive ecclesologiche da esso aperte per ridefinire l'identità della chiesa e il suo rapporto con il mondo.

Per quanto concerne le *Scritture*, rinviamo oltre per le questioni di metodo esegetico, limitandoci qui a un inquadramento generale e a indicazioni sul *corpus* neo- e anticotestamentario al quale facciamo riferimento¹¹. Come porre alla Bibbia le domande di oggi e in particolare quelle che riguardano la differenza sessuale? Come possiamo pensare che la parola di Dio dia una risposta per l'oggi? Riconosciamo subito che è impossibile pretendere dalle Scritture una risposta diretta a domande che esse non si pongono, ma riconosciamo anche – in positivo – che le nuove domande possono aprire ad una comprensione più ampia della parola di Dio, che può in tal modo dispiegare potenzialità inesplorate e chiarire problematiche non ancora penetrate dalla sua luce. Ora, percorrendo le Scritture con un interrogativo sul rapporto uomo-donna, si nota che esse sono costellate di

¹⁰ Da notare la presenza di un discreto numero di contributi di teologhe italiane, in particolare di membri del Coordinamento teologhe italiane (CTI, di cui l'autore di questo libro è membro onorario), associazione che rappresenta una voce imprescindibile nell'ambito teologico italiano attento al rapporto tra donne e uomini.

¹¹ Si vedano, in particolare, l'introduzione alla seconda parte e le osservazioni nei capp. 5 e 6.

racconti di vicissitudini, ordinarie e straordinarie, in cui uomini e donne entrano in relazione nel bel mezzo di situazioni intricate, caratterizzate spesso da violenza e contrassegnate dall'androcentrismo della cultura semitica. Questo invita a leggere la Bibbia in modo non schematico, dogmatico o moraleggiante, ma rispettando *lo spessore e la varietà degli incontri ivi attestati*. Pertanto riteniamo che la discussione attuale sulla relazione uomo-donna possa trovare molti chiarimenti – e pure decisivi – nella Bibbia, ma solo *nelle pieghe* di narrazioni aventi un obiettivo diverso; essa può ricevere anche indicazioni sul modo di agire, ma sotto forma di suggerimenti (a carattere vincolante) che occorre discernere percependo le risonanze e le dissonanze tra le vicissitudini di uomini e donne dei tempi biblici e quelle dei nostri contemporanei. È una lettura delle Scritture che si inserisce in un processo di inculturazione: il vangelo, pur essendo irriducibile a un compromesso con la società in cui viene annunciato, non può neppure fare a meno di questo adattamento ad essa.

Ciò invita ad eseguire un attento esame delle relazioni tra coloro che vivono la vita nuova di figlie e figli di Dio in Cristo, in primo luogo attraverso i passaggi delle *lettere paoline riguardanti tali rapporti* nelle comunità primitive. La *Lettera ai Galati* e la *Prima lettera ai Corinzi* appaiono decisive in questo senso, ma senza nasconderci il fatto che la problematica va incontro poi a una evoluzione nelle *tradizioni post-paoline*, che dovremo prendere in considerazione. In secondo luogo sarà della più grande utilità esplorare le relazioni concrete che Gesù Cristo stesso ha avuto con le donne e gli uomini che ha incontrato. Dedicheremo una grande attenzione alle *quattro attestazioni evangeliche*, nelle loro indicazioni convergenti e nel rispetto della singolarità di ogni autore. In tal modo, alla luce della nuova creazione, potremo esplorare le relazioni tra donne e uomini che descrivono i racconti anticotestamentari, apprezzandoli nelle loro evoluzioni descritte nel libro della *Genesi*. Senza limitarci alle storie della creazione, considereremo le vicissitudini di Abramo e Sara e poi quelle di Giuseppe in Egitto. L'importanza inoltre del testo del *Cantico* nella tradizione, così come la sua sublimità, raccomandano di non omettere la contemplazione della relazione unica tra l'Amato e l'Amata.

Tra le discipline non teologiche di cui beneficeremo, figurano soprattutto la filosofia e le scienze umane: chiariamo come intervengono nella ricerca.

La *filosofia* e la storia della filosofia permetteranno, per un verso, di conoscere le radici del pensiero occidentale su “la donna” e, per l'altro, di comprendere le idee portanti del femminismo e i loro sviluppi incrociati, soprattutto nell'epoca contemporanea.

L'apporto delle *scienze umane*, il cui scopo è descrittivo e analitico, si dimostra indispensabile per comprendere la società e i comportamenti umani. Nondimeno, l'approccio sociologico che definisce le relazioni uomo-donna secondo determinati ruoli è superato; di contro, un'antropologia che propugna la considerazione del loro rapporto in termini storico-comparativi e in una prospettiva olistica si è rivelato molto promettente, sebbene difficile da integrare nella teologia classica. Di fatto, il contributo dell'antropologia culturale mostra che le qualità psicologiche (o di altro genere) attribuite all'uomo e alla donna sono dati culturali mutevoli: la persona non esiste mai prima delle relazioni che la costituiscono. Ciò rende insostenibile il discorso che cerca di definire *a priori* alcune caratteristiche e ruoli specifici dell'uomo e della donna, mettendoli in relazione in modo teorico e supponendo che siano universalmente validi. La difficoltà sta nel fatto che questa prospettiva è stata ampiamente utilizzata nella nostra tradizione teologica e che nient'altro, fino ad oggi, sembra averla veramente sostituita. In realtà, l'approccio antropologico che si concentra sul rapporto tra donne e uomini, inserito nel gioco più ampio di interazioni societarie globali, non solamente è il più vicino al dato reale, ma è anche il più fedele all'antropologia biblica. Per quanto riguarda l'uso della categoria del *gender*, ci sarà bisogno di un discorso specifico: diciamo soltanto che è senz'altro possibile utilizzarlo, *cum grano salis*, come categoria di analisi sociologica¹².

La *psicanalisi* ci sarà utile per affrontare il dibattito sull'asimmetria sessuale. Mentre alcune posizioni radicali del femminismo aggirano con facilità tale asimmetria, la psicanalisi considera l'importanza cruciale della differenziazione tra bambina e bambino, specialmente nelle loro prime relazioni familiari. La psicanalisi potrà ragguagliarci anche sull'importanza dell'integrazione di elementi del sesso opposto nell'identità matura di uomini e donne adulti, il che non è estraneo alla cristologia e al dibattito sulle immagini femminili e maschili per parlare di Dio.

¹² Rimandiamo alle spiegazioni storiche del cap. 1 e soprattutto all'inizio del capitolo antropologico della terza parte.

4. Il piano di ricerca

Abbiamo annunciato le tre tappe del nostro percorso che esprimono il nostro gesto teologico globale; esplicitando ora il piano della ricerca, possiamo indicarne i passaggi fondamentali, rinviando allo stesso tempo alle introduzioni di ogni parte per ulteriori precisazioni.

Nella *prima parte* non ci proponiamo soltanto di fornire una diagnosi teologica del modo in cui la chiesa ha registrato l'evoluzione della condizione femminile e la presa di parola da parte delle donne nell'epoca contemporanea; in essa cerchiamo anche di evidenziare come sia stata concepita e vissuta la relazione uomo-donna nella storia occidentale fino ai giorni nostri. Per farlo, puntiamo ad ascoltare la "voce delle donne" (cap. 1) e la "voce della chiesa" (cap. 2). Tale ascolto congiunto e critico prosegue nel cap. 3, a partire dal Vaticano II che, nei suoi testi, introduce la possibilità di affrontare la questione in un modo diverso.

Dopo aver esplorato i poli costitutivi della problematica, si sarà pronti per affrontarla, nella *seconda parte*, attraverso l'ipotesi della filiazione divina. Qui studiamo come Paolo intende l'uguaglianza e le differenze tra uomini e donne e prendiamo in considerazione l'evoluzione di questa stessa questione nelle generazioni seguenti (cap. 4). Sulla base della prospettiva battesimale, risaliamo ai racconti delle origini, per comprendere come l'Antico Testamento (con i libri della *Genesi* e del *Cantico*) inquadra le relazioni tra uomini e donne (cap. 5). In ultimo, ci focalizziamo sull'espressione più concreta e compiuta delle relazioni escatologiche tra i sessi: gli incontri di Gesù Cristo con le donne e gli uomini nei vangeli (cap. 6).

Sulla scorta di queste traversate bibliche possono essere raccolte non poche istanze delle donne e alcune sfide poste dalle teologie femministe: è quanto facciamo nella *terza parte*, concentrandoci su alcune questioni antropologiche (cap. 7), tra cui quella della maschilità, e sulle principali questioni ecclesiologiche (cap. 8), tra le quali la ministerialità delle donne.

Concludiamo con una indicazione ragionata per la lettura, essendo il percorso proposto abbastanza lungo. In quest'opera si potranno trovare delle sezioni "strategiche" che permetteranno al lettore che va di fretta di estrapolare il succo della ricerca e a tutti gli altri – che si saranno immersi nelle analisi e nei dibattiti – di ritrovare in modo sintetico l'evoluzione coerente del quadro di pensiero. Ci riferiamo alle introduzioni e alle conclusioni delle tre parti della ricerca (e naturalmente anche alla conclusione generale finale), ma anche alle introduzioni e alle ricapitolazioni parziali presenti nei vari capitoli.