



STUDI

## La patrimaternità di Dio

### L'antropologia teologica della paternità di Dio

di Maria Cristina Bartolomei<sup>1</sup>



Il tema di questa riflessione riguarda la paternità di Dio e quindi la sua disposizione verso di noi e, per conseguenza, l'annuncio circa questa sua disposizione. Il primo momento ha però lo scopo di chiarire un aspetto in parte sommerso, ma fondamentale della questione: *il modo con cui noi ci rappresentiamo Dio*. Più o meno consapevolmente, noi proiettiamo su Dio le nostre rappresentazioni ed il nostro vissuto. Questa è una normale modalità di funzionamento del nostro essere. Bisogna però operare una riflessione critica, perché ci possono essere delle rappresentazioni che ci impediscono di cogliere certi tratti dell'annuncio della paternità di Dio. È necessario quindi mettere in chiaro come *ci abita*, come *ci parla* quel simbolo della paternità che viene applicato a Dio.

#### I. L'arco del problema e le sue intersezioni

##### 1. La precomprensione e i percorsi della comprensione critica

Il tema in questione si presenta nella forma di una relazione. L'espressione «Dio Padre» è composta da due elementi, quelli appunto dell'annuncio. Quale relazione esiste tra i due? Osservando la struttura si nota subito un doppio movimento:

a. è la categoria di Padre che si applica a Dio; cioè si definisce Dio con quella categoria;

<sup>1</sup> Testo tratto dalla registrazione della relazione tenuta a Masloco (Settimana regionale di formazione dei catechisti degli adulti delle diocesi del Nord-Est, 28 giugno 1998) e redatto a cura di L. Girardi, visto ma non corretto dall'Autrice, che ne autorizza comunque la pubblicazione.

b. viceversa, si vede anche l'altro movimento: è il termine Dio quello a cui si relativizza la categoria di Padre.

Il nostro scopo è di analizzare questa circolarità. Questa partenza non è neutra, in quanto può giungere a modificare il nostro modo di intendere la paternità.

Ma c'è una seconda serie di domande tutt'altro che ovvie: Padre di chi? Padre come? Chi lo dice? In altre parole, occorre rifare tutto il percorso all'indietro per capire chi dice di Dio che è Padre e come lo dice, cioè recuperare il Kerigma, la scrittura e la predicazione originaria. Nello stesso tempo si deve tener presente che la Scrittura è sì parola di Dio, ma mediata dalla parola umana, che a sua volta è soggetta ad un'ulteriore mediazione: quella della comprensione dell'idea di paternità da parte di chi ha scritto. Altrettanto dicasi della predicazione e dell'annuncio.

Allora: «padre» è una parola umana che porta dentro tutta questa ricchezza, ma anche tutta quella zona da esplorare, ossia il senso simbolico umano che viene usato nella predicazione per esprimere un contenuto di per sé ineffabile, che è l'autopresentarsi di Dio nei nostri confronti. Per questo una sosta per ricercare dove abita dentro di noi questo concetto di padre e come la scrittura lo intenda, non solo è giustificata, ma quanto mai opportuna.

Concretamente, la relazione «Dio / Padre» è vista da quattro angolature diverse: quattro coni di luce vengono proiettati su di essa e costituiscono i quattro versanti illuminanti e problematici della questione.

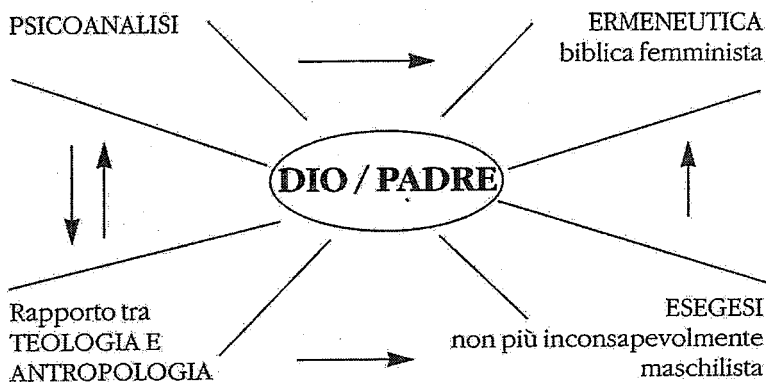
\* Il primo cono è quello *psicanalitico*.

\* Il secondo è quello dell'*ermeneutica biblica femminista*, ossia di un'interpretazione della Bibbia che non sia più inconsapevolmente maschilista.

\* Il terzo concerne la consapevolezza del *rapporto tra antropologia e teologia*. Il nostro tema infatti comprende un annuncio che riguarda sia Dio che l'uomo (siamo «figli dell'unico Padre»).

\* Infine, viene l'*esegesi biblica*, come interpretazione rigorosa capace di togliere il filtro di un'ovvia lettura maschilista della Bibbia.

Ci serviamo di uno schema:



Fra le quattro prospettive ci sono dei rapporti diretti (evidenziati nello schema dalle frecce) che fanno vedere quali connessioni esistano oggi nell'annuncio di Dio Padre. L'annuncio della paternità di Dio viene percepito, peraltro, in modalità molto diverse pur essendo unico. E questo a motivo degli schemi che vivono in noi, che ci siamo costruiti con la nostra storia personale e che ci servono a dare forma alla realtà. Può succedere che la realtà stessa rompa o modifichi questi schemi mentali; per questo essi devono essere elastici, per consentirci delle modificazioni.

Nella prima parte della riflessione attraversiamo questi quattro ambiti, senza però affrontarli in profondità. Prendiamo cioè coscienza di quanti e di quali modi possiamo usare per parlare di «Dio Padre». Il percorso che faremo consisterà in primo luogo in una regressione: dalle rappresentazioni immediate di Dio Padre («Noi viviamo Dio Padre così...»), cerchiamo di risalire, con l'aiuto della psicologia, a ciò che sta dietro e da cui quelle rappresentazioni derivano.

La prima questione nasce dal fatto che dicendo «Dio Padre» noi sembriamo attribuirgli come ovvia la mascolinità. Questo è uno scoglio reale, proprio perché è la Bibbia stessa che fin dall'inizio lotta contro una rappresentazione di Dio sessuata. Andando a leggere nel testo in cui Dio rivela il suo nome a Mosè (Es 3,14), Egli ci rivela

una identità sfuggente: mentre si consegna all'uomo dichiarando il suo nome, nello stesso tempo si sottrae proprio non definendosi. Su questo tema convergono la Bibbia, la teologia e la consapevolezza antropologica contemporanea legata al pensiero femminista, che include la differenza dei sessi come elemento che condetermina le produzioni simboliche, di pensiero, culturali. Quando si parla di "essere umano", esso si dà sempre come dualità, nei due modi maschile e femminile. L'uomo ha bisogno di due rappresentazioni come se fosse di due pezzi e tuttavia nessuna delle due è esclusivamente rappresentativa dell'uomo: il testo di Gen 1,27 dice che l'una ha di fronte l'altra metà. Parafrasando il testo: «Tu non puoi essere l'esclusività dell'essere umano. Per fare questo tu necessiti anche dell'altra metà, ed anche questa è una modalità altrettanto umana come la tua».

Se dunque non si può dire che Dio è maschio (nonostante ricorra come ovvia questa rappresentazione), come si potrà dire in un modo che sia umanamente sensato che è Padre?

## 2. Lo sfondo biblico e teologico

### 2.1. Ermeneutica biblica femminista

L'ermeneutica biblica femminista riprende con forza e mette in evidenza un tema già presente nella Bibbia: di Dio, a rigore, non si può predicare né la mascolinità, né la femminilità, né entrambe. Come facciamo allora a parlare di Dio, dovendo pur usare un linguaggio umano? La soluzione del problema, del resto già contenuta nella Bibbia, consiste nell'usare entrambe le modalità ed entrambi i significati simbolici, sapendo che nessuno dei due esaurisce il mistero di Dio e neppure può farlo la loro somma; e sapendo che a Dio non ripugna di essere espresso con le categorie femminili, più di quanto non gli ripugni esserlo con le categorie maschili. I nostri modi di parlare di Dio, per analogia, dicono sempre un aspetto e non sono esauritivi: riusciamo a cogliere una rifrazione alla volta. Se la mascolinità e la femminilità vengono intese in questo senso, come metafore, allora si possono usare in modo equi-

valente. Del resto, quando Dio crea l'Adam, lo crea a sua immagine in quanto maschio e femmina (sono due gli aggettivi nella Bibbia), quindi segnato sin dall'inizio da una relazione: questa è l'immagine vivente di Dio. L'Adam maschio e femmina è investito del progetto di essere immagine di Dio: è segnato da questa differenza. La relazionità umana è chiamata ad «essere» l'immagine di Dio, ma ha il divieto di «costruirsi» un'immagine di Dio, perché questa ne profana la realtà ed il nome. Questo grande divieto non è sospeso con il passaggio dal Giudaismo al Cristianesimo.

Su questo tema (mascolinità e femminilità), la Bibbia ci dice in vari testi che Dio è anche madre (lo ricordò, con grande scalpore, papa Luciani). Ora, l'ermeneutica biblica femminista (espressione qui usata per dire «non inconsapevolmente maschilista») non critica il fatto che di Dio si predichi anche con categorie maschili e che si usino simboli e metafore maschili per dire Dio, bensì la sua identificazione esclusiva con tali metafore. Soprattutto, critica una cultura che dice volentieri «Dio è Padre» perché in essa il padre è «dio»: una cultura paternalista in cui il padre funziona come quello che ha tutto il potere e tutta l'autorità. A questa cultura sta benissimo dire che Dio è Padre. Questa cultura, da cui veniamo e in cui siamo tuttora immersi, fa molta più fatica a dire che Dio Padre è anche Madre, che Dio agisce al maschile ed al femminile, quasi che ci sia una distanza invalicabile tra Dio ed il femminile.

Bisogna tuttavia riconoscere un nodo centrale:

a. non siamo solo noi a dire che Dio è Padre e Dio è Madre, ma questa è la parola umana che è stata assunta nella scrittura per annunciare Dio;

b. è vero che in questo annuncio c'è tale dualità, ma la categoria di Padre resta centrale.

Ciò significa che nella scrittura è presente questa dualità, ma rimane centrale il simbolismo maschile, come se la femminilità nella Bibbia fosse solo il merletto del vestito che comunque rimane maschile.

## 2.2. *Rapporto tra teologia e antropologia*

La teologia contemporanea, in particolare da Karl Rahner in poi, ha messo a fuoco che la teologia è antropologia, nel senso che un annuncio su Dio, e quindi la riflessione teologica, si elabora come un annuncio sull'uomo. Questa prospettiva riprende una lezione antica della teologia cristiana e della Patristica. La Patristica parlava della teologia come di «economia» (cioè il piano di salvezza di Dio): l'annuncio non riguarda alcuna verità su Dio in sé, ma ci fa scoprire ciò che Dio fa per noi, svelando quindi quello che siamo noi: in definitiva, quello che siamo chiamati ad essere. La teologia è per noi e deve dire delle cose che riguardano noi e la nostra vita, rinviandoci a specchiarci in alcune fondamentali modalità dell'agire di Dio nei nostri confronti, non a speculare sul segreto di Dio che nessuno può approfondire. La nostra realtà vera ed ultima è quel «nome nuovo» di cui si parla in Ap 2,17; questo è in sé il contenuto dell'annuncio e in questo si accorda lo svelarsi del nome di Dio.

È importante il tema del nome di Dio che troviamo in Es 3,14. Mosè al roveto ardente domanda: «Quando mi chiederanno il nome di chi mi manda, qual è perché io lo possa dire?», proprio perché Dio non venga confuso con uno dei tanti dei. Segue allora questa strana risposta, che ha subito diversi passaggi con le traduzioni prima in greco e poi in latino: «Io sono colui che sono» oppure «Io sono colui che è». Si è perso completamente il senso dell'espressione ebraica, difficilissima da tradurre, che in sintesi è composta di due elementi: un elemento di sottrazione, «Non ti do il mio nome perché tu lo possa usare», e un elemento positivo, «Io sarò sempre presente», «Io ci sarò». «Per tutto quello che io sono, come è vero che io sono, io ci sarò»: questo è tutto il nome che viene rivelato, insieme rivelazione e non rivelazione, sigillato con il tetragramma non pronunciabile che si dice «Adonai».

## 3. *L'orizzonte da aprire: la comprensione simbolica*

La prospettiva entro la quale bisogna mettersi per assaporare fino in fondo il tema della paternità include la consapevolezza del fatto che le nostre parole, le nostre

immagini, il linguaggio, ancor più quello religioso, sono dei simboli, hanno un carattere simbolico. Questo è un fatto umano naturale, per cui possiamo parlare anche di cose che non sono presenti. La parola rappresenta in qualche modo l'esonero dalla presenza (così come la scrittura esonera dalla presenza del parlante) ed ha la funzione di rappresentare le cose più lontane. Fin tanto che si dice "il bicchiere, l'orologio ecc." la questione è semplice; ma quando cominciamo ad esprimere dei sentimenti, è chiaro che la parola rimanda subito a dei simboli che noi usiamo per dire una realtà viva. Le parole che noi usiamo per dire i nostri sentimenti, non sono più direttamente riferibili a cose, ma corrispondono ad un vissuto che noi ri-assumiamo in quelle parole. Ad es. "fedeltà, giustizia, carità ecc." dicono tantissimi vissuti che noi caratterizziamo con una parola. Per le cose più sottili, inoltre, usiamo una doppia simbologia, come ad es. "una generosità grande come il mare" oppure "una luminosità come quella del sole". Pur sapendo che sono simboli, ricorriamo a queste parole senza accorgerci del simbolismo che usiamo.

Quando diciamo «Dio Padre», quindi, dovremmo essere consapevoli che non stiamo dicendo quello che realmente le parole affermano (per es.: "...quel vecchio signore lassù con la barba bianca ... che poi è il padre di Gesù e che per conseguenza è il padre di una moltitudine ecc."). Non si tratta di una descrizione, ma piuttosto di un simbolo, anzi, di un doppio simbolo per poter dire un certo modo di agire di Dio. Come possiamo capire con la nostra esperienza umana questo agire di Dio espresso nel nome che ci ha rivelato? Il simbolo più efficace può essere quello della paternità, non perché ce lo siamo inventato noi, ma perché è già implicito nella Scrittura.

#### 4. *Conclusione propositiva*

A questo punto, ci è chiaro che non dobbiamo più pensare Dio come padre nel senso che è "un" padre fra tanti, ed il più grande, come se si trattasse di una scala quantitativa. Né dobbiamo pensare a Dio che è "mio" padre, o anche a Dio che "è" nostro padre, nel senso di un sempli-

ce dato di fatto. Perché l'espressione «Dio Padre» è un annuncio, ma anche una promessa, un'offerta: come si dice in linguistica, «Dio Padre» è una parola performativa. Dio dice, ad Israele e a tutte le nazioni vicine: «Vi sarò come Padre e voi come figli». Questa parola crea quel legame; come quando noi diciamo a qualcuno: "Io ti perdono", oppure, "io ti amo", quella che usiamo non è più una parola che descrive, ma che crea una realtà, che instaura un legame. Questo ci porta a capire quanto sia sconvolgente l'annuncio che ci dice che solo per grazia, solo per adozione e solo in Gesù Cristo, Dio diventa nostro «Padre». In che senso? Padre qui è simbolo di nuova generazione, nuova origine e nuova creazione (2Cor 5,17). È una nuova origine «dall'alto» (cfr. Gv 3,3) ed è il cessare di avere per padre il diavolo (Gv. 8,44). Questo non riguarda solo gli oppositori di Gesù a lui contemporanei, giacché tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio e tutti sono giustificati gratuitamente mediante la sua grazia in Cristo Gesù (Rm 3,23-24). Noi, dunque, viviamo in una situazione in bilico: siamo bisognosi di salvezza, e dire «Dio Padre» vuol dire aver di fronte la scelta, sempre offerta di nuovo, di non aver per padre il diavolo.

La paternità di Dio, quindi, non è semplicemente un fatto anagrafico, che descrive ineludibilmente la nostra condizione. Dall'atteggiamento che assumiamo, noi possiamo essere all'interno o al di fuori di questa paternità. Avere per padre Dio o il diavolo significa riconoscere da Chi e per Chi si vive. Non è dunque una mera descrizione di un dato di fatto, ma è un annuncio di salvezza. È una parola che annuncia e realizza quella salvezza. In senso stretto, la generazione non c'entra per noi (solo per Gesù Cristo). Si tratta comunque di una metafora (livello linguistico) per esprimere un contenuto simbolico. Ma perché di Dio predichiamo la paternità e non la maternità, pur detta di Lui? Per il fatto che nella nostra psicologia profonda c'è una irriducibilità della cifra del padre a quella della madre. Siamo ricondotti, quindi, dalla Bibbia e dalla teologia, alle scienze umane, non come insidie, ma come luci.



## II. Le analisi settoriali e il loro intreccio

### 1. Il pensiero della differenza sessuale

Più sopra si è parlato della maternità di Dio, intesa come il merletto del vestito costituito dalla paternità, che è sicuramente preponderante nella nostra cultura. In effetti, occorre dire che la cifra della paternità e della maternità di Dio sono diverse. In che senso?

Una buona madre è colei che fa nascere, che mette al mondo: far nascere vuol dire far uscire da sé e rompere un'unità che si è stabilita con il bambino, per aprire verso il mondo. L'elemento che impedisce un legame spesso morboso tra madre e figlio è il padre. Se osserviamo, il nucleo familiare è costituito da padre, madre e figlio: la famiglia in genere è letta così. La "coppia" è padre/madre. Però a livello simbolico, la coppia originaria è madre-figlio: questa coppia costituisce il legame più unitario per noi umani. Ora, il semplice partorire non garantisce che sia avvenuta la separazione profonda. Nella struttura di questa relazione, il padre è proprio quel terzo che come un cuneo garantisce positivamente, inserendosi tra i due dall'interno, l'apertura della coppia madre-figlio, ossia garantisce una circolarità relazionale e quindi una possibile socialità. La madre, del resto, a sua volta, è madre buona in quanto portatrice di una relazione, la sua relazione col padre del bambino. La madre che vive bene tale relazione e la porta in sé, la comunica al figlio, la trasmette come relazione da cui viene la vita. Inoltre il padre ha come caratteristica quella di "chiamare da fuori" il figlio verso l'autonomia. Ricorrendo ad una metafora, è come se fosse il padre a chiamare il figlio fuori dalla madre perché questi sia in mezzo tra loro (tra padre e madre) rinchiuso dal loro amore, ma anche liberato nella sua autonomia. Bisogna ribadire che il rapporto tra madre e figlio è tale sin dal primo istante del concepimento, mentre quello tra padre e figlio è un rapporto che, per svilupparsi, ha bisogno di tempo e non avviene prima di una certa capacità comunicativa. Quindi, il padre è lo stimolo a camminare, all'autonomia; mentre la madre è la sicurezza, questo rifugio originario che ci protegge.

Tornando al nostro tema, dire "Dio è Madre" va benissimo detto assieme a "Dio è Padre". Però come cifra psicologica il dire "Dio è Madre" comporterebbe un rischio

molto grave: rimarrebbe certo il senso dell'origine, ma come si potrebbe "uscire dalla pancia di Dio"? Come potremmo acquistare la nostra autonomia se Dio fosse questo contenitore che ci tiene dentro? E poi, verso dove potremmo uscire? Sotto la cifra della paternità, invece, Dio conserva tutto il senso dell'origine e della relazione, ma anche il senso della chiamata e della vocazione ad una relazione "faccia a faccia": alla tua autonomia e alla tua libertà.

Questo senso della chiamata è da leggersi anche come un invito a liberarsi dalle proprie fantasie su Dio. Avere Dio come Padre vuol dire separarsi da tutte le cristallizzazioni delle rappresentazioni su Dio. Ma mettere Dio sotto la cifra della paternità comporta anche, nella nostra cultura, indicare alla paternità umana un modello altissimo: il padre umano ha come modello Dio. La madre umana è come se ne avesse meno bisogno: nessuno mette mai in dubbio la maternità (a parte le indagini sul DNA), in quanto la madre conosce il figlio sin dall'istante del concepimento. Certo, se il modo umano di diventare genitori è, sia per il padre sia per la madre, un modo che include l'adozione voluta, consapevole e cosciente del figlio nato, questo vale in modo peculiare e in misura maggiore per il padre. La paternità, in un certo senso, è sempre "adottiva". Per il padre, il figlio che si presenta al mondo è comunque uno sconosciuto; da qui l'usanza, che risale ancora all'antichità romana, di ricevere il figlio sulle ginocchia per il riconoscimento. Davanti all'evento della nascita, l'uomo deve compiere questo riconoscimento e quindi adottare il nuovo figlio venuto al mondo, a differenza della madre che invece con il parto deve decidere di se stessa se essergli madre. La cifra della paternità quindi include anche la modalità del riconoscimento.

2. *La consapevolezza psicoanalitica della valenza edipica della paternità*

Fra le critiche mosse alla religione in generale, ed in particolar modo a quella ebraico-cristiana, la più dura è sicuramente quella psicoanalitica, che parla del "culto del padre" attraverso la chiave della "nevrosi edipica". Si

tratterebbe, infatti, di una proiezione all'infinito del culto che ogni bambino/a ha per il suo grande (grandissimo) papà.

Secondo il pensiero di Freud, il contenuto della questione edipica è stato rappresentato sin dai tempi antichissimi, attraverso la metafora della tragedia (Edipo Re), da molti poeti e da molti miti religiosi, proprio per affermare un grande problema dell'uomo: il rapporto con le figure genitoriali. Esso emerge chiaramente e clinicamente con la psicoanalisi. Quali sono, dunque, le questioni che vengono evidenziate?

La prima è quella di un attaccamento molto forte del bambino/a al genitore del sesso opposto. In generale e senza entrare troppo nello specifico della teoria psicoanalitica dell'Edipo, va ricordato che per l'essere umano che nasce il padre è qualcosa che sta davanti, è un padre biologico e, per ogni bambino/a, il padre, non fosse altro per il fatto che è grande, è pensato onnipotente, forte ecc. Nell'inconscio il padre è anche un oggetto terribile di invidia da parte del bambino (quanto più egli vede come il padre è diverso da lui, tanto più muore dalla voglia di essere come lui, pur sapendo di non poter esserlo mai). Ma il bambino vuole anche bene al suo papà, anche se ad un certo punto viene visto come un antagonista per l'amore che egli esprime nei confronti della madre. Questi desideri-invidie vengono trasformati del bambino immaginando di essere come suo padre; così il bambino risolve questo suo "desiderio allucinato". Vi è quindi questa sacca di rabbia e di invidia, accompagnata dal desiderio di togliere di mezzo questo indesiderato rivale "amoroso". Per conseguenza nasce un rimorso tremendo e un senso di colpa terribile che fanno sorgere anche delle paure nel bambino. La scena finale (a tinte fosche) si presenta così: viene fantasticata l'uccisione del padre prima che egli possa uccidere il bambino («Altrimenti, se il padre sa di questi miei pensieri, sicuramente egli eliminerà me prima che io possa uccidere lui»).

Oltre a ciò, gli antropologi affermano che, nella strutturazione delle società primitive, ci sono delle tracce del fatto che le tribù (orde primordiali) erano effettivamente

rette dal grande patriarca, ancora prima che nascesse il tabù dell'incesto. Questo patriarca possedeva tutte le donne escludendo i maschi giovani. Probabilmente proprio i maschi giovani hanno compiuto un assassinio, dato che il potere del patriarca era insopportabile. Dal momento che i sentimenti erano ambivalenti (l'odio per il suo strapotere ed anche il desiderio di impossessarsi di quella sua potenza), verosimilmente i giovani hanno mangiato il padre e successivamente lo hanno trasformato in una divinità. Si sono impadroniti a livello di fantasia dei suoi poteri ed hanno iniziato ad adorarlo mettendolo in una nicchia in alto. Adorando il padre, in fondo, non fanno altro che adorare i poteri di cui si sono impadroniti. Da qui si comprende come il padre sia il grande simbolo della propria potenza. Per questo Freud getta il sospetto su ogni religione che abbia al centro il culto del padre.

È bene dire che di fronte a questa critica l'atteggiamento del rifiuto o della difesa delle nostre posizioni non è certamente quello migliore: se le nostre ragioni sono valide, possono stare in piedi da sole. Semmai, questa critica ci stimola alla ricerca del buono che è dentro alle nostre posizioni. In questo percorso si sono impegnati in particolare tre filosofi: essi hanno cercato di rivedere la critica psicanalitica e nel contempo hanno trovato ragioni e motivi profondi per confermare la posizione del cristianesimo. Questi filosofi sono Paul Ricoeur, Jacques Pochier e Antoine Vergote.

### 1. PAUL RICOEUR

Secondo Ricoeur, la critica psicoanalitica non colpisce al cuore ogni religione, e non necessariamente quella ebraico-cristiana, perché noi potremmo riformulare la nostra fede rinunciando alla cifra simbolica della paternità di Dio, dal momento che questa (secondo l'interpretazione psicanalitica) sarebbe un pedaggio pagato ai nostri fantasmi inconsci. Ricoeur nota che il primo testamento è molto riservato nell'applicare la cifra della paternità a Dio. Sicuramente, ad esempio, la creazione non è legata alla paternità di Dio proprio per ricordare che Dio non ha generato il mondo. La conferma sarebbe rappresentata

dall'Alleanza, che ha chiaramente connotati giuridici. Il nome che viene dato a Dio è caratterizzato dalla misteriosità e dal divieto di pronunciarlo. Solamente con il profetismo vediamo comparire il tema della paternità, non però come constatazione di un fatto, ma come annuncio dei tempi messianici e di una speranza escatologica.

Ma la difficoltà sorge a proposito del Nuovo Testamento, che, al contrario del primo, ha come tema centrale quello della paternità di Dio. A questa questione risponde Jacques Pohier, il quale afferma che la soluzione non sta nella rinuncia della fede a dire che Dio è Padre, bensì nella rinuncia a fare di Dio il padre di cui ha bisogno il desiderio dell'uomo.

## 2. JACQUES POHIER

Pohier afferma, quindi, che non si tratta di rinunciare al contenuto della cifra del padre, ma si tratta invece di rinunciare a tutto il resto: a voler essere "il padre", ad impadronirsi dei poteri del padre e, in definitiva, a vedere in Dio quel padre di cui ha bisogno il desiderio umano (da una parte avere Dio come protezione e dall'altra venire in possesso dei poteri del padre). In buona sostanza e sinteticamente, l'espressione «Sarete come dei» esprime bene la tentazione dell'uomo nel paradiso terrestre.

Tutta questa dinamica che sta agli albori della storia del genere umano, è la stessa della storia di ogni singolo essere umano, ed è la dinamica del tutto o del niente: l'assoluta potenza o il niente; il bambino assolutamente impotente ed il padre onnipotente, e poi il rovesciamento... Come impedire che elementi di tutto ciò entrino nel messaggio religioso? Una religione in cui Dio è la cifra di qualcuno che colma i nostri vuoti ha sicuramente qualche traccia di tutto questo. Bisogna, quindi, distinguere il senso dell'annuncio del Kerigma ed i modi di comprenderlo; vedere se queste tracce sono presenti nell'annuncio, o se fanno parte della nostra struttura mentale e del nostro modo di comprendere.

Pohier afferma che non è possibile togliere il segno del "padre" nell'annuncio e che non lo si può togliere nemmeno dall'umanità. In altri termini, l'ordine del nostro

mondo è organizzato attorno ad alcuni centri, che sono dei criteri che ci aiutano appunto a fare ordine. Il padre è come qualcosa che fa ordine nella nostra vita (anche la madre è uno di questi centri, ma per ragioni di tempo non sviluppiamo questa tematica). Cosa vuol dire un "centro che fa ordine"? Vuol dire che la nostra vita ha una struttura, ha un'origine ed una direzione; questo è il segno della paternità: veniamo da... e andiamo verso... Se non ci fosse questo centro, non ci sarebbe la storia di ogni singolo essere umano.

A questo punto dobbiamo inserire un altro piccolo sviluppo seguendo Vergote, per poi riprendere con Pohier.

### 3. ANTOINE VERGOTE

Vergote sottolinea che un bambino che nasce deve crescere non solo nel corpo, ma anche nella mente: però, mentre il corpo c'è già, la mente non c'è ancora, deve organizzarla. La mente si struttura e cresce attraverso le interazioni e le relazioni con il mondo. Questa nostra mente ha dei centri che organizzano le esperienze, danno colore e senso ad esse. In termini tecnici, questi centri sono dei "significanti", cioè realtà capaci di conferire significato alle cose e alle esperienze che facciamo. Ora le esperienze fondamentali che noi abbiamo sono anzitutto i rapporti con la madre e con il padre (veniamo da lì) e questi rapporti sono i significanti fondamentali di ogni mente umana. Un qualsiasi contenuto che riguarda la vita umana e quindi, a maggior ragione, il contenuto dell'annuncio religioso, deve prendere la forma di questi modelli, altrimenti non è significativa per l'uomo: ogni contenuto di significato umano porta la traccia dei "significanti fondamentali" che sono i rapporti con i genitori. Si comprende, quindi, che il discorso religioso, così importante per la vita umana, non può esprimersi se non attraverso questi grandi significanti e questi grandi simboli.

Tornando a Pohier, è chiaro che il significante paterno, con tutto il discorso edipico che è stato evidenziato, non è da considerarsi una malattia, ma fa parte di un certo sviluppo e inevitabilmente noi abbiamo una struttura segnata da questo sviluppo (l'Edipo diviene una malattia

quando c'è una fissazione ad un certo stadio di questo normale sviluppo). Le strutture dell'Edipo (padre, madre e figlio) sono dei significanti della nostra mente, sono degli affetti profondi, qualcosa che dà forma alla nostra esperienza; quindi sono delle parole importanti per comprendere e dire le cose che incontriamo. Non si può, dunque, rimuovere l'Edipo, ma semmai, all'interno dell'annuncio religioso, bisogna far attenzione a non inviare messaggi da Edipo "nevrotizzato". A questo punto Pohier rinvia all'analisi dell'annuncio del Kerigma.

Le conclusioni a cui arriva la sua analisi del Kerigma rovesciano l'Edipo nevrotizzato. In che modo? *L'essenziale dell'Edipo* è che il figlio è generato da questo padre, vuole diventare padre a sua volta, capisce che lo può diventare per imitazione o per prosecuzione, vuole materialmente il posto del padre: cioè deve ucciderlo per prendere il suo posto. I rapporti di paternità nell'annuncio cristiano, invece, sono sotto tutt'altro titolo. *L'essenziale dell'annuncio cristiano* è che c'è una designazione nel battesimo di Gesù. La voce che dice «Questi è il mio Figlio prediletto...» afferma una designazione esplicita. Certamente è stato generato anche Gesù, ma la questione decisiva è questa voce, questa parola di designazione a figlio da parte del Padre. E anche Gesù dice «Abbà» come designazione. Detto in termini semplici, il loro dialogo ha questo senso: «Io ti riconosco e ti assumo per figlio» e «Io ti riconosco e ti assumo per padre». La generazione è solo per Gesù e non per noi, ma ciò che conta è che in Gesù noi siamo figli e che Dio sempre in Gesù è Padre per noi. Quindi tutto il Kerigma, per quello che ci riguarda, è sotto il segno della designazione e questa è una prima rottura con l'Edipo, che è fondato sulla naturalità della generazione.

In secondo luogo, nelle scritture l'agire di Dio come padre è quell'agire di un padre che dona la vita per la libertà. Non c'è minimamente la possibilità di identificare il modo concreto di esercitare la paternità di Dio, secondo le scritture, come il grande padre che tiene tutti sottomessi, che vuole impedire l'esercizio della libertà e che vuole impedire che gli altri siano come lui. La prima cifra della

creazione dell'uomo è: «Ti faccio a mia immagine e somiglianza». È la parola contraria all'Edipo malato e fa spazio ad una via completamente diversa rispetto al volersi sostituire al padre o al volerlo uccidere per prenderne il posto. Il peccato fondamentale, raccontato nelle scritture, è proprio la volontà di essere come Dio e quindi l'Edipo nevrotico è nuovamente colpito nel centro. La logica biblica, invece, non è affatto quella della "onnipotenza" o della "onni-impotenza", tutt'altro: «Siate perfetti com'è perfetto il Padre vostro che è nei cieli». Questa è la logica di una crescita limitata, come la nostra, ma potenzialmente infinita; è la logica di un di Dio la cui onnipotenza è tale proprio nel promuovere ogni minima energia: «Non spezzare la canna incrinata... Non spegnere il lucignolo fumigante... ecc.». Questa onnipotenza, dunque, non è in concorrenza con le piccole potenze che siamo noi, ma è lì a sostenerle tutte. Ed anche questo è uno scenario totalmente contrario a quello della fantasia dell'Edipo nevrotico.

Da ultimo, si vede che tutto è giocato non sull'identità a prezzo della sparizione di uno dei due (come a dire: «Io voglio essere non come mio padre, ma voglio essere lui...»), ma nella logica della somiglianza e della differenza («a immagine e somiglianza...»), per cui io posso essere a immagine e somiglianza di Dio senza dovergli togliere il posto.

Riassuntivamente, Pohier dice che il Kerigma parla della paternità di Dio in termini che sono contrari all'Edipo nevrotico e perfettamente sintonici con l'Edipo risolto bene, nel quale l'uomo ha fatto pace con il fatto di avere un padre, accetta la dipendenza da un'origine buona, che lo nutre, che non crea sudditanza. Si tratta quindi dell'Edipo pacificato che accetta questa struttura: nessuno di noi può pensare di essere il proprio padre o la propria madre. Questo vuol dire, a livello umano, che noi non siamo la nostra propria origine, che non ci siamo creati da noi. Quando abbiamo fatto pace con questo, significa che cominciamo ad essere delle persone mature. Quindi il Kerigma parla in questi termini; anche se il linguaggio contiene le strutture edipiche, sono quelle di un



Edipo maturo e risolto, che ha semplicemente accettato tutto questo.

Potrebbe esserci, a dire il vero, un'altra difficoltà. Nel Kerigma cristiano c'è la morte del figlio che sembrerebbe riportare ancora il fantasma di Edipo: il figlio voleva prendere il posto del padre, ma questi lo ha fatto fuori. È molto difficile riuscire a leggere i testi del Nuovo Testamento in questo modo. Lasciandoli parlare, essi ci dicono che la croce del Figlio non è affatto voluta da un Padre che lo fa morire; il Figlio semmai è ucciso dal male che c'è nel mondo. È il male che lo uccide; il Padre invece lo risuscita: è questa una dinamica molto diversa da quella del padre che ammazza il figlio perché voleva prendersi il suo posto. Tale è la solidarietà tra Padre e Figlio: e come si può non pensare che il Padre soffrisse con il Figlio che moriva in croce? Senza dubbio il gesto del Padre in tutta quella vicenda non è la morte, ma la resurrezione. L'Edipo non ha qui nessuno spazio. Questo non significa che non si debba fare autocoscienza e avere vigilanza massima affinché di soppiatto non si infiltrino delle lenti edipiche con cui accostiamo l'annuncio. Residui di un Edipo non completamente risolto possono diventare un filtro con cui noi consideriamo l'annuncio e, di conseguenza, possono connotare il messaggio che rimandiamo agli altri di un'immagine distorta di Dio.

Vergote, infine, sottolinea una cosa di estrema importanza: bisogna ricordare che "padre" è un nome di Dio, anzi, è il nome di Dio. È il nome che coglie Dio e con il quale Dio esprime la sua funzione personale. È un nome! Non dice niente dell'essenza di Dio; è un nome con cui Dio vuole essere chiamato, riconosciuto ed invocato da noi: «Io mi offro a te come padre». Per questo dire: "Dio è Padre", non è sbagliato, ma è pesante: Dio ha il nome del padre, noi diciamo: «Nel nome del Padre...». Dio vuole essere chiamato con questo nome perché si fa nostro padre e fa di noi suoi figli. Nella parabola del buon samaritano la domanda di partenza è: «Chi è il mio prossimo?», e la domanda finale di Gesù è: «Chi ti sembra che si sia fatto prossimo?». Ecco, Dio si fa padre per noi. Perciò si capisce meglio che il "farsi padre" è una metafora

ed un simbolo per dire che Dio è per noi quella fonte di vita, quella voce che ci chiama ad una somiglianza, che ci rende possibile per grazia di essere un po' come lui: tutto questo è racchiuso nella cifra umana buona della paternità. E "padre" è il nome di Colui che è «nei cieli». Qualcuno ha pensato e detto che si tratta di un residuo mitologico, quando il mondo si pensava diviso in alto e basso. In realtà, sarebbe pericolosissimo togliere quel «nei cieli». Ciò non vuol dire che Egli non sia anche sulla terra; significa però che c'è una separazione tra noi e Dio: non possiamo allungare le mani ed impadronircene. È vicinissimo, però c'è una barriera sottilissima, ma invalicabile: Dio è nei cieli. Il «Padre nei cieli» ci impedisce anche di fare di Dio un tappabuchi che ci soccorre in ogni questione che nasce qui sulla terra, dal come parcheggiare la macchina ecc. (altrimenti si entra in una spirale pericolosissima). «Padre che è nei cieli» è un'espressione molto affine al dire: Dio totalmente altro. È vicinissimo, e però è trascendente, non lo afferriamo mai con i nostri concetti e con le nostre parole e con i nostri culti, quindi non abbiamo nessun potere di chiuderlo dentro di essi. Perciò dire «Padre nostro che sei nei cieli» non appartiene ad un retaggio mitologico, ma è la garanzia della differenza tra noi e Dio.

### 3. *Ermeneutica biblica femminista*

Riprendiamo per un momento la prospettiva dell'ermeneutica biblica femminista ed il suo riflesso sull'esegesi. Resta da chiarire come il discorso sin qui fatto non implichi la maschilizzazione di Dio. È un punto che merita attenzione; anche per il semplice fatto che questa maschilizzazione in passato ha imperversato.

Nessuno ha mai avuto problemi ad accettare un'immagine di Dio come un vecchio con la barba bianca. Ma chi mai si sarebbe sognato di disegnare Dio come un'anziana signora dai capelli bianchi? Nessuno ha difficoltà a dire di Dio: "Lui". Ma proviamo per un mese a dire di Dio: "Lei"! Pur non essendoci nessuna differenza, tutti saremmo a disagio. Questo significa che la maschilizzazione di

Dio è avvenuta, perché veniamo da una cultura in cui il padre è "dio". Ora per liberare il linguaggio su Dio e renderlo capace di riconoscere anche le simbolizzazioni femminili di Dio, che pure ci sono nella scrittura, ma che sono state molto trascurate e non hanno risuonato abbastanza, c'è bisogno di andare a vedere da vicino come è stata letta la scrittura. Lo hanno fatto e lo fanno le donne soprattutto nella prospettiva dell'ermeneutica biblica femminista. È quell'ermeneutica che smaschera l'inconsapevole lettura maschilista dell'ermeneutica tradizionale, mettendo in evidenza la sua parzialità. Questa non è da rigettare, ma è importante che sappia riconoscere la propria parzialità, dal momento che la metafora di Dio Padre rischia di trascinare con sé questa fissazione all'ermeneutica maschile. È dunque più che mai opportuna anche una lettura al femminile per poter ampliare l'orizzonte della nostra comprensione su Dio. Tra l'altro, una lettura parziale della Parola solo al maschile si rivela come un torto soprattutto a Dio più che alle donne. Se la Parola di Dio è come un "chicco di grano" che va seminato sempre, di nuovo, ed in nuovi campi, allora bisogna seminarlo anche nell'esperienza delle donne. Soprattutto occorre realizzare quello che si dice in At 2,1: «li udiamo annunziare nelle nostre lingue le grandi opere di Dio». Bisogna che le grandi opere di Dio siano annunciate anche nella lingua delle donne, come è già avvenuto; bisogna che a ciò si dia ancora parola. Per questo, occorre che le donne diano la loro parola alla Parola di Dio, si facciano interpreti di questa Parola; bisogna che passi attraverso i loro cuori, la loro mente e la loro esperienza, in modo che Essa ottenga giustizia, cioè possa incarnarsi, come è suo diritto, in tutte e due le modalità umane, non per separarle, ma perché, come un diapason, risuonino insieme.

#### 4. *Esegesi biblica*

Alla luce di questa volontà di reinterpretare la Bibbia, ci sono dei dati che si sprigionano dall'esegesi fatta non solo dalle donne, ma anche dagli uomini. Alcuni di questi sono molto interessanti. Ad esempio: in Gen 17,1 Dio è

nominato *El Shaddai*, tradotto con «Dio delle Alture». Alcune ricerche esegetiche propongono che sia possibile dire anche «Dio delle mammelle» (del resto, nel gergo volgare dell'ebraico moderno le mammelle vengono designate col termine *Shaddaim*). Sarebbe questa una raffigurazione di Dio come «fonte di vita che nutre».

Un secondo dato essenziale è che quando si parla della misericordia di Dio, in Dt 4,31 si dice *rhacamin*, cioè «uteri» (più che misericordia) di Dio. *Rhacum* sarebbe «un Dio uterino» o, come traduce Chouraqui André, «un Dio matriciale», cioè un Dio che ha tutta la capacità di protezione, cura, accoglienza... di un grembo femminile.

Per quanto riguarda lo Spirito, che in ebraico è una parola femminile, in Gen 1,2 troviamo: «La *ruah* di *Eloim m<sup>r</sup>rabepet*... sulla superficie delle acque [...]». Ebbene *m<sup>r</sup>rabepet* vuol dire «...covava le acque». Quando qualcuno traduce «...si librava sulle acque», fa venire in mente l'ala dell'uccello che vola; invece il testo parla di «cova», che è femminile. Questo stesso dato della «cova» torna anche in Mt 23,37, dove Gesù piange su Gerusalemme e dice: «...quante volte avrei dovuto raccoglierti sotto le ali come un gallina...».

C'è poi un tema tipicamente cristiano che, per metterlo in piena luce, va ripreso dalla sua formulazione giudaica. Sia la Cabala che il Talmud parlano della *Shekinà*, ossia della «presenza di Dio». Per il Talmud la *Shekinà* è una specie di operazione esterna di Dio, ma per la Cabala, che è la dottrina mistica del giudaismo, è proprio la presenza interiore di Dio. Ora questo tema ha un riscontro (anche questo un po' trascurato nel cristianesimo) nel tema della Sapienza di Dio. La Sapienza, in alcuni libri biblici come in Gb 28 ed in Bar 3, è rappresentata come una realtà che è diversa e distinta da Dio; ma nel libro della Sapienza (che per gli ebrei è un libro deuterocanonico così come il libro dei Proverbi) essa è un'emanazione diretta di Dio: corrisponde a quello che nel Giudaismo si chiama *Shekinà* e tutta la raffigurazione e la simbolica è femminile. Nel Nuovo Testamento, in Mt 11,19 e nel corrispondente Lc 7,35, come anche in 1Cor 1,24 e Col 1,16-17, si parla della Sapienza di Dio: «Ma alla sapienza è stato dato rico-

noscimento da tutte le sue opere». Lì c'è una identificazione della Sapienza con Gesù. Egli appare in questi testi sia come l'incarnazione del verbo (maschile), sia l'incarnazione della Sapienza, che è questa presenza con tutta la simbologia ed i tratti femminili di Dio (cfr. E. Schüssler-Fiorenza, *In memoria di lei*). Del resto, è stato osservato come l'uomo Gesù presenti nel suo agire una esemplare integrazione in sé del maschile e del femminile (cfr. H. Wolff, *Gesù, la maschilità esemplare*).

Questi tratti femminili, brevemente richiamati, per quanto possano costituire delle metafore molto inadeguate, in ogni caso possono essere usati, come le metafore maschili, per esprimere l'ineffabile contenuto del modo di agire di Dio. Questo ci fa capire che anche il tema della maternità di Dio non è, appunto, solo il merletto di un vestito, e che una formazione catechistica anche in questa direzione consente una maturazione ed una capacità maggiore di relazionarsi con Dio stesso. Si tratta in fondo di un'integrazione necessaria a che la genitorialità, non naturale, ma per designazione di Dio, sia completa. Per questo diciamo "patrimaternità", lasciando però per rispetto del Kerigma questo segno profondo e centrale dell'annuncio del "Padre".

Dire che Dio è Padre significa dire che è divino il principio paterno del separare e del garantire le differenze tra uomo e Dio, per permettere all'uomo la sua vita. È dunque divino il principio che chiama fuori. Il difficile è leggere la cifra della paternità sotto quella della maternità. Ma ciò deve anche significare che non è più sufficiente dire «Dio dei nostri padri», cioè di Abramo, Isacco e Giacobbe; è anche il Dio di Sara, di Miriam, di Anna, di Ruth, di Giuditta, di Ester; è il Dio della donna saggia di Tekòa e di Rizpà, come viene narrato in 2Sam 14,1-24 e 21,1-14. Secondo Martin Buber, le donne sagge di Tekòa e Rizpà manifestano e rappresentano l'incarnazione negli esseri umani (femminili!) della Sapienza di Dio.

### Bibliografia introduttiva

- C. GEFFRÈ, *Una nuova epoca della teologia*, tr. it., Cittadella, Assisi 1973.
- M. HUNT - R. GIBELLINI, *La sfida del femminismo alla teologia*, Queriniana, Brescia 1985.
- J. POHIER, *Ricerche di teologia e psicoanalisi*, tr. it., Cittadella, Assisi 1973.
- P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it., Jaca Book, Milano 1977.
- P. RICOEUR - E. JÜNGEL, *Dire Dio*, tr. it., Queriniana, Brescia 1976.
- E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *In memoria di lei*, tr. it., Claudiana, Torino 1990.
- A. VERGOTE, *La teologia e la sua archeologia. Fede, teologia e scienze umane*, tr. it. Esperienze, Fossano (CN) 1972.
- A. VERGOTE, *Liberare Dio, liberare l'uomo*, tr. it., Cittadella, Assisi 1977.
- H. WOLFF, *Gesù, la maschilità esemplare. La figura di Gesù secondo la psicologia del profondo*, tr. it., Queriniana, Brescia 1979.
- M.C. BARTOLOMEI, *Psicoanalisi e teologia. Ermeneutiche a confronto*, CUEM, Milano 1992.
- M.C. BARTOLOMEI, *Dio e il paradigma della differenza. Sottrarsi o essere sottratto?*, in *L'ombra di Dio. L'ineffabile e i suoi nomi*, a cura di E. Guerriero, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1991.
- M.C. BARTOLOMEI, *Quale Dio dicono le donne? Dio dice le donne?*, in *Le donne dicono Dio*, Paoline, Milano 1995.
- M.C. BARTOLOMEI, *Le donne di fronte alla Bibbia. Linee di ermeneutica biblica femminista*, in *La questione femminile*, «Crede-reoggi» 68 (1992/2) [tutto il quaderno è interessante!], con Bibliografia.