

ANTROPOMORFISMO E SIMBOLISMO
DEL LINGUAGGIO BIBLICO
SULLA RELAZIONE UOMO-DONNA

IGNACE DE LA POTTERIE, S.J.

*Professore al Pont. Istituto Biblico
Consulatore della Congregazione
per la Dottrina della Fede*

Nella massa di libri e di articoli che, da diversi anni fino a questi giorni, sono stati pubblicati sul problema della donna, specialmente sulla questione dei ministeri femminili, quasi tutti gli autori ragionano unicamente dal punto di vista storico e sociale. Ciò che erano i rapporti uomo-donna nel passato, dicono, era dovuto al condizionamento socioculturale del tempo; non ha quindi più valore per noi, oggi. Ma domandiamo: questo vuol dire che non ci sia niente di permanente nella natura bisessuale dell'essere umano? L'unica norma per i rapporti uomo-donna è da cercare negli usi mutevoli della società? Pochi sono gli autori che cercano di andare più in profondità; pensiamo p. es. al Prof. Vergilio Melchiorre, che dal punto di vista filosofico si è occupato della questione al Convegno di Gazzada nel 1981 (il tema del Convegno era: «La donna nella Chiesa, oggi»); egli diede alla sua relazione questo titolo sorprendente: «Uomo-donna: per una ontologia della differenza». Si noti bene: una differenza ontologica tra l'uomo e la donna! Ora c'è una analogia tra il problema filosofico e quello teologico: per parlare della donna nel cristianesimo, le indagini storiche e sociali sono importanti, ma insufficienti. Non basta nemmeno far vedere la radicale novità portata da Cristo. Come ha fatto Gesù stesso, bisogna risalire a ciò che era «all'inizio» (Mt 19, 8), a ciò che dice la rivelazione biblica sull'uomo creato da Dio come essere bisessuale. A quello che per il filosofo rappresenta il livello ontologico o metafisico corrisponde per il teologo la struttura bisessuale dell'essere umano nel disegno di Dio-Creatore.

Ora, è proprio così che viene impostato il problema dal Santo Padre nella sua Lettera Apostolica *Mulieris dignitatem*. Tutto il capitolo III, ispirato alla Genesi, ha come titolo: «Immagine e somiglianza di Dio». Questo «principio» biblico fondamentale, dice il Papa, costituisce «l'immutabile base di tutta l'antropologia cristiana» (n. 6). Da questo principio segue in primo luogo il carattere personale dell'essere umano (uomo o donna) e la loro vocazione a vivere in comunione, ad esistere reciprocamente «l'uno per l'altro» (n. 7). Ma secondo il paragrafo seguente «la presentazione dell'uomo come "immagine e somiglianza di Dio" ... riveste anche un altro significato. Questo fatto costituisce la chiave per comprendere la Rivelazione biblica come un discorso di Dio su se stesso» (n.8).

È stato chiesto a noi di analizzare l'uso antropomorfo e simbolico del linguaggio biblico in questo documento. Lo faremo in due tappe: in un primo tempo, concentrandoci proprio su questo n. 8, spiegheremo in che senso la Bibbia usa un antropomorfismo quando dice che l'essere umano (uomo e donna) è immagine di Dio. In un secondo tempo, in riferimento a ciò che dice il Papa al cap. VII (nn. 23-27), mostreremo l'importanza del modo in cui la Bibbia descrive l'unione tra Cristo e la Chiesa con il linguaggio simbolico dell'unione matrimoniale tra lo Sposo e la Sposa.

1. Il Santo Padre intitola il n. 8 del documento: «L antropomorfismo del linguaggio biblico», quando la Sacra Scrittura dice che l'uomo è stato creato come «immagine e somiglianza di Dio». È ovvio che in Dio non c'è né sessualità né differenza sessuale, come esiste tra l'uomo e la donna. Tuttavia, «Dio parla con linguaggio umano, con concetti e immagini umane». Esiste quindi qualche analogia tra le caratteristiche specificamente maschili o femminili degli uomini e le qualità attribuite a Dio dalla Bibbia.

Perciò, dice il Papa, «in diversi passi della Sacra Scrittura (specie nell'Antico Testamento), troviamo dei paragoni che attribuiscono a Dio qualità "maschili" oppure "femminili"». Così si spiega anche «che ambedue, sia l'uomo che la donna, sono stati creati ad immagine e somiglianza di Dio».

Quali sono le caratteristiche «femminili» attribuite a Dio? Si trovano specialmente nel profeta Isaia. Ecco i testi principali: «Come una madre consola il figlio, così io vi consolerò; in Gerusalemme sarete consolati» (*Is* 66, 13). Il Papa fa notare che «in diversi passi l'amore di Dio, sollecito per il suo popolo, è presentato a somiglianza dell'amore materno. In alcuni testi, infatti, Dio parla come una madre: « Ho taciuto da sempre, non ho parlato, mi sono contenuto; ora, come una partoriente, grido, ansimo e soffro insieme» (*Is* 42, 14; cf. 46, 3-4). A Sion che pensava di essere stata abbandonata dal suo Signore, Dio risponde: «Forse che la donna si dimentica del suo lattante, così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere?» (*Is* 49, 15). Altrove però l'amore di Dio è presentato anche come amore «maschile», quello dello sposo o quello del padre (*Os* 11, 1-4; *Ger* 3, 4-19).

Tuttavia dobbiamo subito notare la differenza importante tra queste due categorie di testi. In genere del resto bisogna distinguere tra i nomi attribuiti a Dio in senso metaforico (p. es. «Il Signore è un guerriero», *Es* 15, 3 e altri usati in senso proprio («Il Signore Dio, l'Onnipotente», *Ap* 4, 8). Quando vengono attribuite a Dio caratteristiche «femminili», si tratta di semplici paragoni («come una madre..., come una partoriente...»). Non si trovano testi nella S. Scrittura in cui Dio venga formalmente o direttamente chiamato donna, sposa o madre. Parlare propriamente di Dio «al femminile» è caratteristico del politeismo pagano (con le sue divinità maschili e femminili) o delle diverse forme dello gnosticismo antico (cf. le coppie celesti nel sistema valentiniano). Perciò,

quando la Bibbia presenta Dio come una madre, è una metafora. E come potrebbe essere diversamente? La funzione propria della madre è di concepire; spiega bene s. Tommaso: «Madre è colei che concepisce in sé da un altro» (S. Th. II 11, 23, 8, ad 3). Ma chi sarebbe quell'«altro» da cui Dio potrebbe «concepire»? Dio non «concepisce», non «partorisce»; ma Dio «genera», come diremo più avanti. Tali speculazioni sulla femminilità divina (e quindi sulla bisessualità in Dio) ci farebbero ricadere nel paganesimo antico (che talvolta riemerge oggi).

Il caso è diverso quando vengono usati certi nomi «maschili» per parlare di Dio. Bisogna ricordare qui il principio generale a cui abbiamo accennato con s. Tommaso (il quale fa riferimento a s. Ambrogio): «Non tutti i nomi si dicono di Dio metaforicamente; ma alcuni si dicono in senso proprio» (S. Th. I, 13, 3). Uno dei più fondamentali e che torna così spesso in tutta la S. Scrittura è senza dubbio il nome di Padre (che non viene più accettato da certe correnti del femminismo contemporaneo). Giustamente scriveva s. Cirillo Alessandrino: «Questo nobile appellativo di Padre è il nome che designa ciò che è proprio di Dio» (In Ioann. 11, 7; PG 74, 500). E s. Tommaso: «Il termine *Padre*, che esprime la paternità, è il nome proprio della persona del Padre» (S. Th. I, 33, 2). Certo, come spiega il Papa, «la "paternità" in Dio è del tutto divina, libera dalla caratteristica "maschile", che è propria della paternità umana». Vale a dire che, in Dio, la paternità ovviamente non è da intendere «in senso fisico». Ma questo non significa che Dio non sia propriamente Padre. La funzione specifica del padre, tra gli uomini, è di «generare», mentre quella della madre è di «concepire» (ossia, come dice la Bibbia, «ricevere nel grembo»; e s. Tommaso commenta: «da un *altro*»); e poi può «partorire». Ma nella Sacra Scrittura viene attribuita a Dio solo la funzione paterna, la *generazione*: «Tu sei il mio Figlio, io oggi ti ho generato» (At 13, 33, che cita SI 2, 7). «Generare» infatti vuol dire *dar* vita, comunicare da se stesso il germe della vita. Nella Trinità, è proprio ciò che fa Dio Padre: Egli comunica eternamente la vita divina al Figlio. Perciò si deve affermare con s. Agostino: «Il Padre è principio di tutta la divinità» (De Trinitate, IV, 20; PL 42, 908), o col Concilio Toletano VI: «il Padre, non generato, è la fonte e l'origine di tutta la divinità» (DS 490).

Come si vede «l'antropomorfismo del linguaggio biblico», secondo i casi, è da intendere in due sensi diversi: quando la Bibbia parla di Dio come di una madre, è una metafora; la paternità invece viene attribuita a Dio in senso proprio, perché Egli è «il Padre del Signore nostro Gesù Cristo» (Ef 1, 3).

2. Dopo aver spiegato in che senso la Bibbia usa un linguaggio antropomorfo quando attribuisce a Dio caratteristiche «maschili» o «femminili», ci resta da fare un accenno al simbolismo sponsale usato dalla Scrittura quando presenta «la Chiesa-Sposa di Cristo». È il titolo di tutto il cap. VII del documento pontificio. Altri ne commenteranno diversi aspetti. Ma è compito nostro analizzare brevemente questo linguaggio simbolico e il suo valore ontologico.

Notiamo la differenza tra il linguaggio biblico «antropomorfo» di cui parlava il Papa al n. 8, e il linguaggio «simbolico» utilizzato qui (nn. 23-27), anch'esso ispirato direttamente alla Sacra Scrittura. Sono due discorsi molto diversi. Nel primo caso il testo parlava di caratteristiche umane (maschili o femminili) attribuite a *Dio stesso*; nel secondo, si tratta dei rapporti di Dio con l'umanità, che vengono espressi nella Sacra Scrittura come *un'Alleanza*. Ora, questa alleanza viene descritta attraverso l'immagine del matrimonio: nell'Antico Testamento Dio è lo Sposo, e la sua Sposa è «la vergine Israele», «la Figlia di Sion»; così anche, nel Nuovo Testamento, come dice con insistenza il Santo Padre, «*Cristo è lo Sposo della Chiesa, la Chiesa è la Sposa di Cristo*» (n. 23). Ed egli cita i principali testi biblici dove viene sviluppata «questa immagine dell'amore sponsale» (n. 23).

Per l'Antico Testamento, egli riporta questo passo di Isaia: «*Tuo sposo è il tuo Creatore, Signore degli eserciti è il suo nome; tuo redentore è il Santo di Israele (...) Viene forse ripudiata la donna sposata in gioventù? (...) Anche se i monti si spostassero e i colli vacillassero, non si allontanerebbe da te il mio affetto, né vacillerebbe la mia alleanza di pace*» (*Is* 54, 5-6. 10; cf. anche *Os* 2, 18). Per il Nuovo Testamento, il Papa commenta a lungo il grande testo della Lettera agli Efesini sul «grande mistero» di Cristo e della Chiesa (*Ef* 5, 25-32) ed analizza la sua «dimensione simbolica» (n. 25); cita anche l'importante testo di Paolo ai Corinzi: «Io provo, infatti, per voi una specie di gelosia divina, avendovi promessi a un unico *sposo*, per presentarvi quale *vergine casta a Cristo*» (*2 Cor* 11, 2).

Ma c'è di più. Per la prima volta in un documento magisteriale, il Concilio Vaticano II, chiamando una donna, la Madre di Gesù, «eccelsa Figlia di Sion» (*LG*, n. 55), ha voluto introdurre Maria in questo mistero sponsale, cioè nel «mistero di Cristo e della Chiesa» (*ibid.* cap. VIII; cf. *Ef* 5, 32). La persona concreta di Maria, la nuova Figlia di Sion, diventa così la personificazione del popolo di Dio, la figura di tutta la Chiesa. Maria è per noi «la Chiesa nascente». Come Maria, anche la Chiesa viene dunque introdotta in una relazione sponsale con Dio.

Questo mistero dell'Alleanza forma la struttura fondamentale di tutta la rivelazione biblica. L'uomo e la donna sono stati creati all'inizio come una coppia archetipica e prefigurativa: nel disegno di Dio l'uomo e la donna rappresentavano già la coppia escatologica del tempo della salvezza, Cristo e la Chiesa (cf. *Ef* 5, 32). Ora, al livello simbolico dell'Alleanza, lo Sposo è sempre e unicamente Dio o Cristo: «*il simbolo dello Sposo, dice il Papa, è di genere maschile*» (n. 25); inversamente è sempre di genere femminile la persona simbolica che rappresenta l'umanità in questo rapporto di Alleanza, cioè la Figlia di Sion o la Chiesa, ma anche Maria, la persona concreta che è l'immagine della Chiesa. Perciò, dice ottimamente il Santo Padre, «*tutti gli esseri umani - sia donne che uomini - sono chiamati ad essere la "Sposa" di Cristo, redentore del mondo*» (*ibid.*). Indubbiamente, di fronte a Dio, la Chiesa

tutta quanta è «donna».

Unicamente su questo sfondo si può porre correttamente il problema così attuale del sacerdozio ministeriale affidato solo agli uomini. Si continua a ripetere erroneamente che la sola ragione presentata finora dalla Chiesa per questa «esclusione» delle donne dal sacerdozio sia che Cristo era un «uomo maschio» e che egli ha scelto come apostoli solo uomini. Questa considerazione soltanto storica non sarebbe ancora un argomento veramente teologico. Ma il Papa situa il problema su un altro livello, cioè nel doppio contesto che abbiamo detto: «sia nel mistero della creazione che in quello della redenzione (...); *nell'Eucaristia si esprime in modo sacramentale l'atto redentore di Cristo Sposo nei riguardi della Chiesa Sposa*» (*ibid.*).

Solo la donna, come Maria, può essere nella Chiesa il simbolo concreto della *Sposa* nell'Alleanza. Ha scritto profondamente una donna francese, Geneviève Honoré-Lainé: «C'è un legame particolare di Dio con la donna, un legame di Alleanza, che costituisce precisamente il fondamento teologico del solo sacerdozio maschile». «Il sacerdote infatti, prosegue il Papa, agisce *"in persona Christi"*».

Ora, Cristo, il Figlio di Dio, è l'immagine perfetta del Dio invisibile (cf. *Col 1, 15*), è l'immagine di Dio *Padre*, di cui si è detto sopra. Esprimono entrambi elementi essenziali e strutturanti della rivelazione cristiana. Voler invertire i ruoli, affidando alla donna il ministero sacerdotale, vuol dire far rappresentare alla donna Cristo *Sposo*, mentre per sua natura personifica la Chiesa *Sposa*, significa andare contro la natura stessa della creazione e della redenzione, distruggendo la struttura profonda dell'Alleanza voluta da Dio.

Come si vede, l'antropomorfismo e il simbolismo usati dalla Bibbia per parlare dell'uomo e della donna nei loro rapporti con Dio sono ben altra cosa che un linguaggio semplicemente figurato: ci fanno penetrare nel cuore stesso della rivelazione biblica e cristiana.