

Fede biblica e conoscenza (di genere)

di Marinella Perroni

Does biblical faith imply a specific notion of knowledge? And, even more precisely, is it possible to speak of a gendered form of biblical knowledge? This means asking oneself what type of epistemology is induced (or maybe only favored) by a structure of the knowledge of reality, which – being based on a not only occasional or contextual revelation of the divine – induces the necessity of listening, of otherness, of relationship as a condition of knowledge, and whether the perspective of gender has any bearing on such a knowledge structure of the real. Feminist biblical exegesis does not only aim at sustaining the renewed political and ecclesiastic practice of women, but it also wants to question a theoretical status quo which presumably remains unaffected by the principle of sexuation.

Nonostante in questi ultimi decenni si siano moltiplicate le occasioni di contatto e di confronto tra studiosi di diversi ambiti scientifici a cui hanno fornito il loro contributo di riflessione e di ricerca anche alcuni teologi, non c'è dubbio che la teologia resta sempre, in qualche modo, una sorta di 'scienza altra'. Non è questo il luogo, evidentemente, per ragionare su tale definizione: il carattere 'scientifico' della teologia è infatti non soltanto questione secolare che precede, in fondo, la stessa nascita delle scienze moderne, ma è soprattutto problema strutturalmente bifronte, perennemente 'aperto' per coloro che praticano le scienze teologiche, prima ancora che potenzialmente inafferrabile per coloro che potrebbero voler interloquire con loro.

Tommaso d'Aquino coglie perfettamente nel segno quando capisce che le questioni inerenti la qualità epistemologica della teologia costituiscono un nodo preliminare inaggirabile e dedica la *prima quaestio* della sua *Summa Theologiae* alla discussione del carattere specifico della teologia: *De sacra doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat*. I diversi articoli lungo i quali si snoda l'argomentazione dell'Aquiniano palesano che quanto è imprescindibile per ogni scienza è, prima ancora della specificità del suo oggetto o della sua peculiarità metodica, la consapevolezza della propria connotazione qualificante (*qualis sit*) e dell'estensione del proprio campo di indagine (*ad quae se extendat*).¹ Di tale consapevolezza fa parte però

¹ *Utrum sit alia doctrina praeter philosophiam necessaria; utrum sit scientia; utrum sit una scientia vel plures; utrum sit scientia practica; utrum sit dignior aliis scientiis; utrum sit sapientia; utrum Deus sit subjectum huius scientiae; utrum sit argumentativa; utrum Sacra Scriptura debeat uti metaphoris; utrum Sacra Scriptura sub una lettera habeat plures sensus: ST 1,1,1-10.*

anche la definizione dello spazio da occupare sia rispetto alla visione del mondo dominante – all’epoca di Tommaso la filosofia – sia rispetto alle altre scienze (*dignior*). Oggi, evidentemente, la mutata situazione culturale impone di precisare le singole questioni postulate dall’Aquinata in modo diverso e, in particolare, la questione riguardo al carattere epistemico della teologia dovrebbe intrecciarsi con quella sulle condizioni per riconoscere ad essa qualità e, quindi, collocazione accademica.²

D’altra parte, se si guarda all’ormai lunga storia del connubio tra pensiero occidentale e teologia cristiana, non si può non riconoscere che il legame tra *confessio fidei* e *intellectus fidei* ha sempre portato il peso di dolorosi e spesso laceranti scarti, anche – ma non solo – temporali. Appare in tutta evidenza, però, che quegli scarti hanno appunto rappresentato il ‘luogo’ proprio della teologia, cioè il crinale sul quale la storia, quella dei fatti come quella delle idee, diviene, per le chiese, *traditio*. Del susseguirsi di questi scarti è dunque chiara attestazione tutta la storia della teologia fin dalle sue prime battute, cioè a partire dalla stessa testimonianza biblica. Solo quando si è lasciata alimentare dalla ricerca teologica la chiesa non si è trasformata in una conventicola autoreferenziale o in una setta che basta a se stessa. Tema, questo, certamente pregnante per la vita dei credenti, ma che riguarda anche la collocazione della teologia tra le scienze della religione o guarda a tale collocazione con sospetto perché misconoscerebbe l’imprescindibile vincolo della ricerca teologica con l’esperienza di fede e l’appartenenza ecclesiale.

È però vero che il compito dei teologi non può esaurirsi nell’ostentazione, arrogante o patetica poco importa, di un assoluto quanto generico primato dell’umano, di una militante quanto perdente difesa dei valori o di una intransigente quanto ipocrita obbedienza al dettato divino. Quando, invece di affiancarsi *a* e di lasciarsi affiancare *da* tutte le altre scienze per ricercare insieme cosa possa significare oggi, per quell’Umanità che dalla rivelazione divina riceve il nome di Adaam, «custodire e coltivare la terra», la teologia candida se stessa a tutore della verità, censore della liceità e guardiano dei confini di ogni ricerca, essa in realtà si condanna, anche al di là delle apparenze, all’insignificanza.

Per quanto riguarda più strettamente la Bibbia, infine, l’interrogativo sul carattere scientifico dell’indagine scritturistica richiama la discussione intorno al regime di ‘scientificità limitata’, proprio delle discipline esegetiche, visto il vincolo di fede a cui l’interpretazione del testo dovrebbe, in quanto tale, sottostare rendendo ragione della duplice dimensione della *fides quae* e della *fides qua creditur*. Una discussione nella quale, in ambito cattolico, ha dato un vistoso contributo il teologo Joseph Ratzinger e ha fatto sentire un forte influsso il magistero di Benedetto XVI che lo ha

² Fatto non scontato, se si pensa che in Italia vige il regime di netta separazione delle facoltà teologiche dalle altre facoltà universitarie.

individuato come punto nodale della propria considerazione dello stesso statuto epistemologico della teologia.³

Tutte queste osservazioni sono alla base della mia decisione di tentare un'incursione, come biblista, dentro la trama tematica di un convegno dedicato alla questione delle «Gendered Ways of Knowing». Un'incursione che non vuole andare oltre la presentazione di un punto di osservazione e di alcune delle questioni ad esso saldamente connesse. Essa non muove, però, da una considerazione del fatto religioso in quanto tale secondo parametri di specificazione e di differenziazione sociologica, culturale, religiosa e confessionale. Si tratta piuttosto di una reazione alla questione, squisitamente attuale, dell'impatto e, soprattutto, della portata della prospettiva di genere rispetto ai diversi saperi scientifici che intende prendere le mosse dal tipo di conoscenza postulato dal fondamento scritturistico della fede ebraica e di quella cristiana. Con tutti i limiti, e forse anche le ambiguità, che questo porta con sé.

Fede biblica e struttura della conoscenza

La fede biblica comporta una specifica nozione di conoscenza? E si può, ancora più precisamente, parlare di una forma di conoscenza biblica di genere?

Non si tratta, evidentemente, di enumerare i tanti modi in cui i diversi scritti biblici considerano la conoscenza umana, la promuovono, la valutano o la sottopongono a critica. Questo tipo di assunzione delle diverse modalità di conoscenza umana di cui la storia della riflessione teologica depositata negli scritti biblici è testimone è di grande importanza per la conoscenza della Bibbia stessa. Può essere però veramente utile, anche alla stessa esegesi biblica, solo se articolata nel dettaglio, tenendo cioè conto della specificità di ciascuno scritto biblico nonché del rapporto testo-contesto. A questo livello, la nozione di 'conoscenza biblica' implica infatti un'ampia costellazione di significati e può essere rapportata a cause tra loro anche molto diverse. Sia si tratti di conoscenza di Dio che di conoscenza della realtà, dato che l'una rimanda all'altra. Non perché Dio sia di fatto riducibile alla realtà né, tanto meno, coincida con essa, ma perché per la fede biblica Egli esiste e si manifesta solo in rapporto ad essa, in quanto opera in essa. Conoscenza di Dio e comprensione della realtà dipendono al contempo dall'accoglienza del portato di una tradizione riconosciuta

³ Merita davvero rileggere, oggi che l'indirizzo esegetico di Joseph Ratzinger si è pienamente espresso nei primi due volumi della sua trilogia *Gesù di Nazaret*, il testo della conferenza tenuta nel 1989 dall'allora prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede che, grazie a una traduzione in tutte le lingue, ha avuto una vasta eco (in italiano cfr. *L'interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fondamento ed orientamento dell'esegesi contemporanea*, in *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato 1991, pp. 93-125). Si tratta di un testo paradigmatico del ribaltamento di prospettiva nella ricezione della *Dei Verbum*.

come rivelazione divina, ma anche dalle capacità umane e dall'agire personale. Nella tradizione biblica, Dio si 'conosce', nel momento in cui a lui si rapporta la realtà del cosmo e della storia, grazie a un'illuminazione momentanea, all'ispirazione profetica, a un'esperienza di tipo mistico. La conoscenza è dono di Dio, ma anche frutto di ricerca. Sempre, comunque, essa è legata alla fede. Anche la fede, però, proviene dall'ascolto, come vuole san Paolo (cfr. Rom 10,17), ma è anche dono dall'alto (cfr. Gv 6,44); appartiene all'ambito dello straordinario (cfr. Lc 5,26), ma è anche rifiuto di dipendere da esso (cfr. Mt 4,3-4; 13,58); è frutto di ricerca incessante del volto di Dio (cfr. 1Cr 16,11; Sal 27,8; Os 5,15), ma è anche portato di una trasmissione genealogica (cfr. Dt 6,1ss.); è aspirazione che connota qualitativamente tutta la vita del sapiente (cfr. Sap 9,1ss.), ma è anche fondamento giuridico di una convivenza civile e religiosa che stabilisce e garantisce l'identità di un intero popolo (cfr. Es 24,1-15).

Entrare nelle pieghe di specificità che si snodano lungo molti secoli e intersecano culture tra loro molto diverse richiederebbe ben altro spazio. Non intendo qui dunque stilare un repertorio dei diversi modi in cui gli scritti biblici trattano il problema della conoscenza umana, ma preferisco, perché più consono alla trama complessiva del convegno, mettere a fuoco una questione trasversale, ma essenziale, alla determinazione del rapporto tra Bibbia e conoscenza. E cioè: qual è il carattere epistemologico della cosmovisione teologica implicata dalla fede biblica, cioè qual è la struttura conoscitiva di base favorita e promossa da una fede religiosa che fonda se stessa su una rivelazione divina, o almeno compatibile con essa? Si tratta cioè di interrogarsi sul tipo di epistemologia che viene indotta (o anche solo favorita) da una struttura della conoscenza del reale che, basandosi su una rivelazione della divinità non solo occasionale o contestuale induce, come condizione del conoscere, la necessità dell'ascolto, dell'alterità, della relazione. Si tratta anche di chiedersi, evidentemente, se la prospettiva di genere ha una qualche incidenza su tale struttura di conoscenza del reale.

Riprendendo la felice espressione rahneriana «Uditori della Parola»,⁴ ma spostandola dal piano dell'antropologia teologica a quello dell'interpretazione del testo, ciò comporta di prendere in esame i tratti di questa specifica forma di conoscenza fondata sull'ascolto, così come è possibile ricavarli dalla testimonianza scritturistica e di chiarire se una forma di conoscenza che implica la fede in un Dio-che-parla e, conseguentemente, la disponibilità obbediente all'ascolto, può declinarsi come *episteme* e, per di più, come *episteme* di genere. Sia pure in modo rapido, vorrei prima di tutto delineare quanto può essere inteso come epistemologia biblica, per vagliarne poi le intersezioni con la prospettiva di genere.

⁴ K. RAHNER, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Freiburg i.Br. 1941.

Tratti di un'epistemologia biblica

Voler individuare nelle Scritture ebraiche e cristiane una teoria della conoscenza non ha senso. Certamente, però, la Bibbia può essere considerata, al di là dell'espressione ritenuta più o meno felice, un 'grande codice' che mutua la conoscenza di ciò che il mondo, l'uomo, il tempo, la storia, possono essere e, soprattutto, possono significare. Potremmo dire che si tratta di un tipo di comprensione che pretende di postulare che, oltre alla conoscenza degli oggetti, degli 'ingredienti' del reale e del loro funzionamento, oltre all'identificazione di condizioni, finalità e procedure del conoscere, esiste la necessità di una conoscenza dei significati e dei significati esistenziali. Pretende poi anche di attribuire a tale tipo di conoscenza una portata non soltanto trascendentale o religiosa, ma teologica. Essa non dice cioè soltanto qualcosa sul divino, ma accetta come suo fondamento che oggetti, finalità e procedure trovino un loro quoziente di significato in ciò che la stessa divinità dice di loro. La Bibbia è attestazione della pretesa che del mondo, dell'uomo, del tempo e della storia si possa conoscere un valore aggiunto, si possa cioè comprenderli e spiegarli per quanto essi significano anche in rapporto a Dio. Attribuire a una cosmovisione il carattere di rivelazione significa riconoscere che un «altro», sia rispetto al soggetto sia rispetto alla realtà, provochi la razionalità. Per di più, che questo «altro» dica qualcosa di sé e stabilisca un *regimen* religioso che prevede una reciprocità di servizio tra gli uomini e la divinità: non più soltanto gli uomini a servizio di Dio, ma anche Dio a servizio degli uomini. Si tratta, evidentemente, di una reciprocità asimmetrica, la cui dinamica, però, si snoda lungo l'intera gamma di possibilità che va dall'unilateralismo alla comunione.

Sul duplice versante dell'*episteme*, quello della comprensione e quello della spiegazione, la secolare riflessione biblica tratteggia una conoscenza che si realizza e si trasmette come narrazione (*halakah*), come osservanza (*haggadah*) e come attualizzazione (*midrash*). Prima di essere tre procedure esegetiche proprie della tradizione rabbinica, da cui anche l'esegesi biblica moderna dipende più profondamente di quanto spesso si pensi, narrazione, osservanza e interpretazione rappresentano i tre corni di una conoscenza teologica di tutto il reale che, nel momento in cui si deposita in una Scrittura ritenuta sacra, supera l'agglomerazione più o meno complessa di contenuti per proporsi, piuttosto, come struttura di mediazione.

La Bibbia veicola infatti un modello conoscitivo di tipo intrinsecamente comunicativo. Nel momento in cui, attraverso i racconti mitici delle origini, il cosmo viene postulato come creazione (cfr. Gen 1-11; Sir 17,1-12), viene cioè delineato nella sua relazione creaturale con Dio e creativa con l'umanità, esso si apre a tutte le forme possibili della conoscenza più una – quella che rende ragione anche della sua struttura teologica – di non essere cioè fine a se stesso, del suo essere dono e prestito, soprattutto del suo essere possibile luogo di incontro e di scambio tra Dio e gli esseri

umani. Si potrebbe fare analogo ragionamento riguardo alla storia che, attraverso le narrazioni storiche viene capita e trasmessa come luogo, nella buona e nella cattiva sorte, di interazione con Dio; o anche riguardo alle impalcature normative civili e religiose che non sono unicamente funzionali alla convivenza, ma abilitano a un'appartenenza identitaria che, in un primo momento, coincide con la dimensione etnica e sociale, ma poi la supera per aprire a forme di cittadinanza sempre nuove e sempre più allargate fino a indurre perfino l'anelito a una cittadinanza «nel cielo» (cfr. Fil 3,20). Abramo è capostipite e padre nella fede di un popolo, ma è anche «padre di una moltitudine di nazioni» (cfr. Gen 17,5 e Gal 3,29).

Le «Scritture» rappresentano dunque l'apice di una catena comunicativa che attiva processi di conoscenza della realtà a partire dal significato che essa riceve nella dialettica della rivelazione.

Mi limito solo a due esempi. Quando il soggetto della conoscenza fondata sull'ascolto è collettivo (il popolo), l'epistemologia biblica si traduce in ermeneutica della memoria: la Torah, la Legge, è racconto ideologico che nasce da una rilettura del passato e favorisce la costruzione dell'identità collettiva. Quando il soggetto della conoscenza fondata sull'ascolto è invece individuale, l'epistemologia biblica si traduce in ermeneutica del discernimento (la profezia) o in ermeneutica della qualità della vita (la sapienza). Ad entrambi i livelli, collettivo e individuale, conoscenza e responsabilità si richiamano vicendevolmente: la proclamazione della Legge chiede al popolo una decisione di obbedienza (cfr. Ne 8); l'esperienza visionaria impone al profeta di pronunciare parole capaci di distruggere e di edificare, di affliggere e di consolare (cfr. Ger 1,4-10); all'amico della sapienza vengono chieste vigilanza e introspezione, sono interdette superbia e arroganza (cfr. Prov 8).

D'altra parte, il fatto di essere consegnate all'interpretazione fa delle «Scritture» un vero e proprio «punto di leva»: la permanente tensione tra lettera e spirito dispone l'intelletto a comprendere e spiegare attraverso la ritrattazione tanto quanto attraverso l'affermazione. Fondata su un unico assoluto, quello della trascendenza divina, l'epistemologia biblica non può perciò essere dogmatica perché si dipana dentro la storia. E, proprio per questo, essa implica sia la de-ontologizzazione dei soggetti che la provvisorietà degli assetti socio-politici, perché sempre e comunque storicamente connotati. Rispetto a Dio tutto conserva, perfino il portato scritturistico della sua stessa rivelazione, l'impronta ambigua e provvisoria di qualsiasi mediazione, che non perde mai il carattere di promessa e che radica nel passato l'esperienza della fede di un intero popolo quanto la apre all'inedito.

Sono poste così, mi sembra, le condizioni per chiedersi se e in che termini un simile modello di conoscenza possa/debba prevedere una specificazione di genere.

Uditrici della Parola

La mutazione socio-storica prodottasi grazie alla progressiva acquisizione di soggettualità da parte delle donne ha inciso anche sulla storia dell'esegesi biblica degli ultimi due secoli, sia pure a diversi livelli di profondità. Come in tutti gli altri ambiti della vita pubblica e dell'esercizio riconosciuto del sapere, l'accesso massiccio delle donne anche allo studio e all'insegnamento teologico ha determinato un ventaglio di trasformazioni: da quella dei costumi, legata anche soltanto alla loro presenza negli ambiti accademici e alla loro crescente acquisizione di ruoli di potere, alla pretesa di scandagliare una settorialità tematica legata al genere, fino alla problematizzazione delle strutture di fondo nel sistema dei saperi e alla postulazione di un approccio epistemologico fortemente connesso ai ruoli di genere se non, addirittura, alla differenza sessuale.

Ritenere che l'esegesi femminista, insieme alle esegesi materialiste, sia incapace di «essere un'interpretazione del testo e delle sue intenzioni» e sia quindi sintomo «della decomposizione dell'interpretazione e dell'ermeneutica» perché non si interroga «più sulla verità, ma invece soltanto su ciò che può servire a una prassi scelta da loro» in modo che «l'apporto di elementi religiosi rafforzi lo slancio nell'azione» pone un problema di fondo ben più serio e radicale.⁵ Attiene infatti alla stessa epistemologia biblica, il cui profilo abbiamo tratteggiato in precedenza.

Prima ancora della liceità dell'esegesi femminista, come metodo interpretativo, è infatti in questione il rapporto interpretazione-verità e, ancora prima, il significato di verità biblica, incluso il rapporto di essa con la prassi. È in questione, dunque, l'intera struttura della conoscenza postulata dall'insieme della tradizione biblica. Come hanno colto molto bene gli estensori della *Dei Verbum*, il Dio biblico non è infatti un «Dio che ha parlato», ma un «Dio che parla». Ciò significa che non può esistere alcun linguaggio della teologia, neppure quello rivelativo della Scrittura o quello veritativo della dogmatica, che non appartenga al passato tanto quanto al presente e al futuro, che riduca insomma le diverse discipline teologiche a mere scienze applicate. La Bibbia attesta che Dio non accetta di essere fissato in alcuna delle forme storiche dell'agire come del pensare. Il fondamentalismo dogmatico non è certo meno insidioso di quello biblico e si combina con un'idea di ragione e di conoscenza che ha a che fare con l'aggravante della buona fede apologetica. L'epistemologia biblica non ci consente di pensare che androcrazia o ierocrazia siano compatibili con la rivelazione di Dio più e meglio di quanto possa esserlo il punto di vista femminista o quello di un'antropologia della differenza sessuale.

⁵ J. RATZINGER, *L'interpretazione biblica in conflitto*, p. 97.

Aperta ai *Women's Studies* o ai *Gender Studies*, o impegnata nell'elaborazione di una teoria critica della liberazione, l'esegesi biblica femminista mira quindi non soltanto a sostenere la rinnovata prassi politica ed ecclesiale delle donne, ma anche a mettere in questione uno *status quo* teoretico a cui si presuma possa restare estraneo il principio di sessualizzazione. Non si tratta, evidentemente, di interrogarsi sul sesso dei concetti come ci si interrogò a suo tempo sul sesso degli angeli. Non si tratta però neppure semplicemente di restituire alla ricostruzione storica figure femminili sbiadite o dimenticate. Una razionalità che si lascia provocare dall'implicazione teologica delle novità storiche, cioè una razionalità sintonica alla conoscenza biblica, si sente impegnata a un passo ulteriore in avanti. La struttura della rivelazione biblica è dialogico-comunicativa non soltanto perché il Dio biblico esiste solo grazie alla comunicazione che Egli stesso fa di sé, ma anche perché si tratta di una comunicazione che delinea e prescrive una rigorosa asimmetria. Si tratta di un'asimmetria teologica che qualsiasi pretesa monocratica, anche quella sessuale, rinnega nel momento in cui la trasferisce sul piano antropologico.

Se proviamo a ripartire dalla felice espressione di Karl Rahner «Uditori della Parola», viene spontaneo domandarsi se oggi, a settant'anni di distanza, il grande teologo tedesco non sarebbe andato oltre. Non si sarebbe cioè interrogato, proprio in forza della prospettiva che lo spingeva a considerare la storia come la sola occasione che l'«uomo» ha a sua disposizione per incontrare la «parola», sulla necessità di un'antropologia teologica sensibile – tra le altre – anche alle istanze di genere. A declinare cioè il suo suggestivo titolo anche al femminile. È vero, la storia, anche quella del pensiero, non si fa con i «se». Sta di fatto, però, che l'odiosa espressione «quote rosa» non ha solo il merito di ricordare che nessuna trasformazione è reale senza una redistribuzione dei poteri, ma impone anche di ammettere che nessuno, nemmeno quando fa appello a dipendenze lessicali dalle lingue classiche, può più utilizzare il termine «uomo», o la costellazione di termini derivati, con l'ingenuità di una volta, supponendo cioè che si tratti di un termine neutrale che non porta con sé implicazioni di genere, spesso anche decisive. L'antropologia, anche quella teologica, è stata una delle tante forme di andrologia che hanno segnato la storia delle asimmetrie tra i sessi. Spesso anche sulla base di un riferimento alle Scritture ebraiche e cristiane che ha creduto di rispettarne il carattere rivelativo quando ne ha bloccato le inesauribili virtualità. La Bibbia postula un modello di conoscenza della realtà che non ricusa nessun percorso epistemologico: perché la rivelazione di Dio non dovrebbe essere compatibile con diverse possibili «Gendered ways of Knowing»?