

Luca Castiglioni \*

## UGUAGLIANZA BATTESIMALE E DIFFERENZE CARISMATICHE

### Il pensiero della differenza sessuale nella tradizione paolina (II)

SOMMARIO: INTRODUZIONE – I. UGUAGLIANZA E DIFFERENZA SESSUALE IN PAOLO: 1. *Nel contesto della preghiera comunitaria (1 Cor 11,2-16; 1 Cor 14,33b-36); 2. Nel contesto della vita coniugale (1 Cor 7,1-9.39-40)* – II. UGUAGLIANZA E DIFFERENZA SESSUALE NELLA LETTERATURA PAOLINA SUCCESSIVA: 1. *Nel contesto della vita coniugale (Ef 5,21-33); 2. Nel contesto della preghiera comunitaria (1 Tm 2,8-15)* – CONCLUSIONE

#### INTRODUZIONE

Il presente contributo s'inscrive nella problematica che il nostro precedente articolo ha delineato, proseguendo il tentativo di articolare, in prospettiva cristiana, l'affermazione dell'uguaglianza fondamentale di tutti gli esseri umani e il riconoscimento delle loro irriducibili differenze<sup>1</sup>. In quella sede, avevamo introdotto il nostro approccio rimarcando l'altissima posta in gioco della questione, soprattutto circa la credibilità della Chiesa nel suo pensiero sulla differenza uomo/donna e nelle conseguenti pratiche. Avevamo poi avanzato e argomentato l'ipotesi secondo cui la Tradizione dispone di risorse formidabili per pensare le "differenze nell'uguaglianza", risorse di cui le provocazioni dei nostri tempi contribuiscono a manifestare le virtualità inesprese.

La riflessione prendeva il via dall'analisi della prospettiva escatologica paolina: per l'apostolo, l'esistenza battesimale dei credenti è il luogo imprescindibile per articolare opportunamente uguaglianza e differenze. La lettura della formula di Gal 3,26-28 e di alcuni passaggi della prima lettera ai Corinzi (7,17-24 e 12,1-4) ha permesso di cogliere la potenza

\* Professore incaricato di Teologia Fondamentale presso il Seminario Arcivescovile di Milano con sede a Venegono Inferiore.

<sup>1</sup> «Uguaglianza battesimale e differenze carismatiche. La prospettiva paolina fondamentale (I)», *La Scuola Cattolica* 147 (2019) 667-693.

rivoluzionaria della nuova logica. Essa rende i credenti *uguali* in dignità in quanto *uniti* in Cristo e – in lui – *altrimenti differenti*, perché autorizzati e liberi di mettere le loro incomparabili singolarità a servizio dell'edificazione ecclesiale. È quanto abbiamo espresso attraverso la categoria di “differenza carismatica”, che si esprime sulla base della riconosciuta “uguaglianza battesimale”, diretta conseguenza dell’“unità mistica” dei credenti nel corpo ecclesiale.

Tale prospettiva, centralissima per la nostra fede, racchiude una forza capace di riscattare il cristianesimo dalle accuse di misoginia che gli sono state rivolte, soprattutto quando la modernità e i femminismi mondiali hanno fatto prendere coscienza dei gravi squilibri – della Chiesa, ma anche della società tutta – circa il modo di vivere la relazione uomo/donna. A tali accuse, è inutile negarlo, la Chiesa ha prestato il fianco lungo i secoli, ma “solo” perché non (sempre) ha saputo trascrivere nelle sue strutture la potenza rivoluzionaria della prospettiva battesimale, specialmente per le donne.

Per questo la nostra riflessione vuole ora proseguire analizzando specificamente il modo in cui il Nuovo Testamento ha articolato l’uguaglianza battesimale e la differenza sessuale. Poiché i limiti della ricerca impongono delle scelte, ci concentreremo su due ambiti altamente rappresentativi, che tanto Paolo quanto la letteratura paolina successiva hanno direttamente considerato: la *preghiera comunitaria* e la *vita coniugale*. Riteniamo che la prima lettera ai Corinzi (11,2-16; 14,33b-36 e 7,1-9.39-40), così come quella agli Efesini (5,21-33) e la prima a Timoteo (2,8-15) siano altamente eloquenti, anche per la loro capacità di evidenziare un’evoluzione di cui è indispensabile avere consapevolezza e rendere ragione.

## I. UGUAGLIANZA E DIFFERENZA SESSUALE IN PAOLO

### 1. *Nel contesto della preghiera comunitaria (1 Cor 11,2-16; 1 Cor 14,33b-36)*

#### 1 Cor 11,2-16

<sup>2</sup>Vi lodo poi perché in ogni cosa vi ricordate di me e conservate le tradizioni così come ve le ho trasmesse. <sup>3</sup>Voglio però che sappiate che di ogni uomo il capo è Cristo, e capo della donna è l’uomo, e capo di Cristo è Dio. <sup>4</sup>Ogni uomo che prega o profetizza con il capo coperto, manca di riguardo al proprio capo. <sup>5</sup>Ma ogni donna che prega o profetizza a capo scoperto, manca di riguardo al proprio capo, poiché è come se fosse rasata. <sup>6</sup>Se dunque una donna

non vuole coprirsi, si tagli anche i capelli! Ma se è vergogna per una donna tagliarsi i capelli o radersi, allora si copra.

<sup>7</sup>L'uomo non deve coprirsi il capo, poiché egli è immagine e gloria di Dio; la donna invece è gloria dell'uomo. <sup>8</sup>E infatti non l'uomo deriva dalla donna, ma la donna dall'uomo; <sup>9</sup>né l'uomo fu creato per la donna, ma la donna per l'uomo. <sup>10</sup>Per questo la donna deve avere sul capo un segno di autorità a motivo degli angeli. <sup>11</sup>Tuttavia, nel Signore, né la donna è senza l'uomo, né l'uomo è senza la donna. <sup>12</sup>Come infatti la donna deriva dall'uomo, così l'uomo ha vita dalla donna; tutto poi proviene da Dio. <sup>13</sup>Giudicate voi stessi: è conveniente che una donna preghi Dio col capo scoperto? <sup>14</sup>Non è forse la natura stessa a insegnarci che è indecoroso per l'uomo lasciarsi crescere i capelli, <sup>15</sup> mentre è una gloria per la donna lasciarseli crescere? La lunga capigliatura le è stata data a modo di velo. <sup>16</sup>Se poi qualcuno ha il gusto della contestazione, noi non abbiamo questa consuetudine e neanche le Chiese di Dio.

All'interno di una sezione dell'epistola (cap. 11-14) intessuta di indicazioni sul buon governo delle assemblee, questo passaggio della prima lettera ai Corinzi affronta una delle due situazioni più spinose a livello comunitario (l'altra concerne il modo di celebrare la cena del Signore, cf 1 Cor 11,17-34). Consideriamo la pericope dal punto di vista dello *statuto delle donne nella comunità*, dunque del modo di concepire e la loro fondamentale uguaglianza con gli uomini, e la differenza sessuale. La questione su cui Paolo interviene – il copricapo delle donne – parrebbe insignificante, ma la sua energica presa di posizione suggerisce che la posta in gioco va ben oltre la scelta di vestiario. Perché l'apostolo s'impegna, attraverso svariati argomenti, a legittimare l'usanza del suo tempo? Pur nell'impossibilità di ricostruire le circostanze precise, possiamo segnalare per lo meno tre ragioni, fra loro collegate. Come sempre, una preoccupazione apostolica maggiore è *salvaguardare l'unità comunitaria*: «In presenza di una manifestazione di spiritualismo entusiasta, [...] Paolo ha coscienza di un pericolo: la disorganizzazione individualista della Chiesa»<sup>2</sup>. D'altra parte, la natura dei disordini potrebbe creare malintesi circa l'*affermazione della differenza sessuale*: la piena libertà che vivono i battezzati – e che pare aver condotto le donne a liberarsi di un segno “discriminatorio” durante

<sup>2</sup> C. SENFT, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Labor et Fides, Genève 1990<sup>2</sup>, 145. Quando, come in questo caso, riprendiamo testi in lingua originale (francese), ne proponiamo una nostra traduzione.

la preghiera – cancella forse la distinzione fra i sessi<sup>3</sup>? La terza ragione è di natura *apologetica*: occorre che la comunità cristiana sia rispettabile ed anche esemplare; questa esigenza di ordine, decenza e dignità è una costante nella prima lettera ai Corinzi (e, più in generale, nelle lettere del NT).

Insomma, Paolo vuole che *la distinzione uomo/donna sia manifesta* anche attraverso il segno del velo portato dalle donne. Su questo punto egli si mostra inflessibile (autoritario?), tuttavia l'indicazione di una differenza nel modo di vestire non mette affatto in discussione *l'identica possibilità*, per donne e uomini, *di essere "preganti"* (*proseuchomenos/proseuchomenē*) e *"profetizzanti"* (*prophēteuōn/prophēteuusa*) nell'assemblea. Tali verbi indicano rispettivamente la preghiera a voce alta fatta in pubblico, probabilmente con una funzione di guida, e un'attività profetica/carismatica dell'ordine della parola, nel quadro di una riunione comunitaria, per spiegare, incoraggiare, edificare. Le donne potevano esercitare tali funzioni su un piano di uguaglianza con gli uomini, con la sola accortezza di vestirsi in modo diverso<sup>4</sup>. Per giustificare questa sua posizione, l'apostolo introduce una serie di argomentazioni abbastanza oscure e ingarbugliate<sup>5</sup>. Inizia con l'affermazione della priorità dell'uomo

<sup>3</sup> Il modo di coprirsi il capo esprimeva, allora più di oggi, l'appartenenza ad un sesso, e così si potevano intuire tendenze omosessuali negli uomini che si lasciavano crescere i capelli per acconciarli. Paolo starebbe stigmatizzando questo comportamento, mettendolo in parallelo con quello di una donna che, radendosi la testa, andrebbe ad assomigliare ad un uomo. L'interesse dell'apostolo è rimarcare l'importanza della differenza dei sessi nei segni che la denotano, cf J. MURPHY-O'CONNOR, *La Prima lettera ai Corinzi*, in R. BROWN - J.A. FITZMEYER - R.E. MURPHY (edd.), *Nuovo grande commentario biblico*, Queriniana, Brescia 2002<sup>2</sup>, 1057-1058. Tale parere non è unanimamente condiviso, cf É. SCHÜSSLER-FIORENZA, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Claudiana, Torino 1990 [tr. it.; or. ingl. 1983], 258.

<sup>4</sup> Paolo starebbe cercando di convincere due uditori *femminili* differenti, in modo adatto a ciascuno? Il velo, in effetti, potrebbe essere letto dalle donne ebrae come segno di subordinazione, mentre le donne d'origine pagana potrebbero intenderlo come segno d'autorità, cf M. GOURGUES, «*Né uomo né donna*». *L'atteggiamento del cristianesimo delle origini nei confronti della donna*, San Paolo, Milano 2014, 109-110.

<sup>5</sup> Ci troviamo davanti a «una successione di argomentazioni di natura diversa e in parte oscura, che non hanno fra loro altro legame che il comune obiettivo: giustificare e restaurare il costume minacciato. Non convincono affatto il lettore moderno e ci si può domandare se hanno potuto davvero convincere i primi destinatari [...]. Esse mirano unicamente a legittimare – si è quasi tentati di dire: in un modo o nell'altro – il costume in quanto tale», cf C. SENFT, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, 140-141.

e della subordinazione della donna in base all'ordine della creazione (vv. 3-6), giustificata anche tramite una prova scritturistica, a partire da Gn 1 e 2 (vv. 7-10). Successivamente introduce la novità cristiana dell'uguaglianza (*Tuttavia, nel Signore, né la donna è senza l'uomo, né l'uomo è senza la donna*) anche se la argomenta, sorprendentemente, ancora a partire dall'ordine della creazione, dal quale stavolta deduce la priorità della donna rispetto all'uomo (v. 12). Viene aggiunto un argomento di convenienza (v. 13) e un riferimento all'insegnamento della natura (vv. 14-15). L'apostolo ha senza dubbio percepito la tensione fra il dato storico-sociale e l'ordine nuovo della vita in Cristo: il problema è eminentemente teologico, non solo disciplinare.

Riassumendo: Paolo introduce l'affermazione capitale dell'uguaglianza in Cristo dell'uomo e della donna, nella forma di una necessaria differenziazione; non esclude le donne, non le relega a ruoli minoritari nella comunità, non limita la loro libertà battesimale; si appella alla bontà intrinseca dell'ordine della creazione per l'uomo e per la donna; coglie la vasta posta in gioco nell'applicazione storica dell'ordine nuovo, offrendo elementi importanti per attuare al meglio tale adattamento. Su queste basi, avanziamo alcune riflessioni nel quadro della nostra ricerca.

Anzitutto, notiamo che l'apostolo non difende affatto la superiorità maschile (alla prima argomentazione circa la priorità dell'uomo, ne accosta una seconda circa la priorità della donna) e tanto meno insiste sull'attribuzione di un ruolo differenziato che ne sia segno (le donne come gli uomini possono pregare e profetizzare). Paolo vuole piuttosto smentire vigorosamente l'idea dell'indistinzione dei sessi e, in positivo, *rispettare la differenziazione* dell'uomo e della donna, insistendo affinché essa si manifesti nel modo di vestire. In effetti, il segno che Paolo impone alle donne vuole far sì che esse possano continuare – senza scandalizzare alcuno – *ad avere un posto uguale agli uomini nella pratica comunitaria*, il che rappresenta una libertà inedita per l'epoca. Purtroppo, lo strumento concettuale al quale fa ricorso per pensare la differenziazione è un modello gerarchico, che stabilisce l'ordine della creazione nella sequenza Dio Cristo uomo donna<sup>6</sup>. La ripresa di tale schema sarà carica di conseguenze

<sup>6</sup> «Sotto l'influsso, fra gli altri, del pensiero platonico, il giudaismo ellenistico aveva sviluppato, in particolare ad Alessandria (Sapienza, Filone) l'idea di una gerarchia ontologica degli esseri di cui Dio occupa il vertice [Dio-Logos-uomo-donna]. Paolo la fa sua, sostituendo il Cristo al Logos o alla Sapienza. [...] Mediante questo schema gerarchico

nella Tradizione. Occorre però non fermarsi a questo dato e cogliere l'abilità di Paolo nell'introdurre l'elemento capace di mettere in questione – il *tuttavia* lo esprime perfettamente – l'ordinamento gerarchico. Stiamo parlando della novità battesimale, nella quale uomo e donna sono *ugualmente indispensabili*.

Certo, il costume deve essere rispettato; *tuttavia, nel Signore* non vi è fra uomo e donna una relazione gerarchica, ma – la simmetria delle frasi lo esprime chiaramente – uguaglianza e reciprocità. *Nel Signore*, l'uno *non è senza* l'altro: essi accedono alla salvezza nella stessa maniera e l'uno e l'altro sono necessari nella comunità cristiana<sup>7</sup>.

Il cuore della *novità battesimale resta intatto, anzi è rinvigorito* dalla rilevata sfida di declinarlo nel contesto concreto, con i suoi condizionamenti. Si può dunque inscrivere la novità battesimale in qualsiasi ordinamento sociale: la differenza sessuale, lungi dal venir rimossa, risplende attraverso la presenza di uomini e donne, mai gli uni senza le altre, mai le une subordinate agli altri. Sottolineiamo, per finire, che Paolo *non si occupa affatto di definire la differenza sessuale*: crede che essa esista, che Dio stesso l'ha stabilita e che dunque è una realtà buona. Di conseguenza, l'apostolo la difende da ogni rischio di rimozione e di fraintendimento, sanzionando i comportamenti che parrebbero inficiarla.

### 1 Cor 14,33b-36

<sup>33b</sup>Come in tutte le comunità dei santi, <sup>34</sup>le donne nelle assemblee tacciano perché non è loro permesso parlare; stiano invece sottomesse, come dice anche la Legge. <sup>35</sup>Se vogliono imparare qualche cosa, interroghino a casa i loro mariti, perché è sconveniente per una donna parlare in assemblea. <sup>36</sup>Da voi, forse, è partita la parola di Dio? O è giunta soltanto a voi?

Questo passaggio è arduo sia al livello della critica testuale, in particolare rispetto all'autenticità (la paternità paolina dei vv. 34-35 è contestata), sia a livello dei contenuti, in buona parte responsabili dell'accusa di misoginia che grava ancor oggi sulla figura di Paolo. I due problemi sono chiaramente collegati e conviene affrontarli incominciando dai dati esegetici.

può far valere l'idea, fondamentale per la sua argomentazione, della differenza essenziale fra l'uomo e la donna e della subordinazione della donna all'uomo», C. SENFT, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, 141.

<sup>7</sup> C. SENFT, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, 144.

La dinamica dei capp. 12-14 permette d'inquadrare il nostro testo: mentre il cap. 12 offre i criteri per il discernimento dei carismi e il cap. 13 indica la "via superiore" della carità, il cap. 14 si focalizza sui carismi della profezia e della glossolalia, affermando la superiorità del primo, vista la scarsa utilità comunitaria dell'altro. La nostra pericope si trova in una sezione di direttive pratiche per l'esercizio di questi due carismi: esse mirano a mettere ordine in una rigogliosa moltitudine di manifestazioni spirituali, la cui cattiva gestione potrebbe nuocere all'edificazione della comunità di Corinto. C. Senft riassume efficacemente i dati testuali problematici dei vv. 33b-36:

- 1) Il tema («la donna taccia...») è privo di legami coi capitoli 12-14.
- 2) Questi versetti interrompono fastidiosamente le istruzioni a proposito dei profeti.
- 3) Essi sono in contraddizione con 11,5.
- 4) L'invocazione della Legge quale regola disciplinare non è tipica di Paolo.
- 5) L'espressione «Le comunità dei fedeli» è estranea a Paolo<sup>8</sup>.

Precisiamo che la posizione restrittiva espressa da questi versetti contraddice non solo 1 Cor 11,5, ma tutto il cap. 14, che incoraggia la partecipazione di ogni battezzato alla profezia e anche a parlare le diverse lingue (cf vv. 23.24.26.31). Precisiamo anche che la tradizione manoscritta è incerta e spostata talvolta i vv. 33b-36 dopo il v. 40, alla fine della sezione. Da questi dati, la maggior parte degli esegeti trae la conclusione che il passaggio è un'*interpolazione* posteriore a Paolo<sup>9</sup>. Altri esegeti considerano che gli slogan dei vv. 33b-35 esprimono la *posizione corinzia*, alla quale Paolo reagisce, rifiutandola<sup>10</sup>. Altri ancora, supponendo la paternità paolina, cercano di *integrarli in altro modo*, nelle maniere più disparate<sup>11</sup>. Non spetta a noi risolvere la questione, ma segnaliamo che la capacità dell'ipotesi dell'*interpolazione* di resistere alla critica testuale è stata messa in

<sup>8</sup> C. SENFT, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, 182-183.

<sup>9</sup> Fra gli altri, C. SENFT, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, 182; J. MURPHY-O'CONNOR, «La Prima lettera ai Corinzi», 1061; G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, EDB, Bologna 1996, 763.

<sup>10</sup> Fra cui M. GOURGUES, «*Né uomo né donna*», 120 (e altri autori ivi segnalati), N. Flanagan, E.H. Snyder et D.W. Odell-Scott (cf i riferimenti in J. MURPHY-O'CONNOR, «La Prima lettera ai Corinzi», 1061).

<sup>11</sup> Cf É. SCHÜSSLER-FIORENZA, *In memoria di lei*, 259-262.

questione a più riprese<sup>12</sup>, mentre l'ipotesi che attribuisce la misoginia ai membri della comunità, anziché a Paolo, risponde bene a svariate difficoltà interpretative<sup>13</sup>. Di certo i versetti contraddicono la posizione di Paolo – chiaramente espressa nella prima lettera ai Corinzi – circa l'uguaglianza di uomini e donne nella partecipazione comunitaria. L'apostolo non conosce la regola qui esposta (e ripresa in 1 Tm 2,11-15, cf più avanti), infatti nelle Chiese da lui fondate «diverse donne hanno certamente ricoperto un ruolo importante, e non unicamente diaconale in senso stretto. [Questa regola] riflette una situazione più tardiva e forse un'accresciuta influenza giudeo-cristiana»<sup>14</sup>.

La questione allora diventa: perché una tale restrizione, qualunque sia la sua provenienza, ha trovato posto nella prima lettera ai Corinzi? Forse per *ragioni apologetiche*, poiché il fatto che delle donne occupassero lo spazio pubblico avrebbe potuto apparire sconveniente o persino scandaloso agli occhi della civiltà greco-romana. Forse per *ragioni circostanziali*: un'attitudine puntuale di alcuni Corinzi avrebbe posto il problema, un intervento disciplinare *ad hoc* avrebbe provato a risolverlo. Forse anche per via della *mentalità patriarcale* che si sarebbe insinuata nella comunità di Corinto, ponendo ostacolo alla libertà delle donne credenti. In effetti, la regola in questione («la donna taccia...»), sia essa formulata dai Corinzi o da redattori posteriori a Paolo, corrisponde a un'assimilazione di dati della cultura ambiente che contrastano con la novità battesimale. Tuttavia, su tale regola – e unicamente su di essa – si è potuta basare una linea di *esclusione progressiva di tutte le donne dalle funzioni ecclesiali*<sup>15</sup>. Una linea patriarcale che la storia successiva contribuirà a rafforzare, cedendo pure

<sup>12</sup> Cf M. GOURGUES, «*Né uomo né donna*», 119; S. CIPRIANI, *Le Lettere di Paolo*, Cittadella, Assisi 1991, 214-215; É. SCHÜSSLER-FIORENZA, *In memoria di lei*, 259.

<sup>13</sup> Gourgues cerca di mostrarlo, dicendo che Paolo fa eco in 1 Cor 14,33b-35 a una posizione restrittiva che aveva preso piede nella comunità corinzia, posizione che in 14,36 egli scarta. L'argomento principale dell'esegeta è la «conformità a un metodo ben attestato» nella 1 Corinzi, che permetterebbe di comprendere meglio la struttura globale del cap. 14, che presenta due volte lo stesso schema: posizione di Paolo; eco di una posizione differente; reazione di Paolo, cf M. GOURGUES, «*Né uomo né donna*», 123-127.

<sup>14</sup> C. SENFT, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, 183.

<sup>15</sup> È l'inizio della «quasi totale mascolinizzazione dei ministeri. [...] Il contesto sociale ellenistico favoriva la partecipazione delle donne ai ministeri, mentre il contesto sociale giudaico la ostacolava», C. SENFT, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, 183.

a toni misogini. E questo malgrado il fatto che la pericope non si riferisca alla generale attitudine che le donne dovrebbero mantenere rispetto agli uomini, ma solo le spose cristiane e i loro sposi, e solo nell'ambito delle assemblee comunitarie. Ad ogni buon conto, che si tratti di una posizione apologetica di difesa dagli scandali o di un più grave affievolirsi dell'autenticità evangelica a causa di esigenze culturali non sufficientemente vagliate, sono le donne a pagare il prezzo più caro (anche se non è certo, nel caso di Corinto, che esse abbiano effettivamente obbedito all'ingiunzione di Paolo al silenzio).

## 2. *Nel contesto della vita coniugale (1 Cor 7,1-9.39.40)*

Passiamo ora a considerare il cap. 7 della lettera ai Corinzi, nei passaggi che riguardano la vita coniugale (vv. 1-7) e la condizione dei non sposati (vv. 8-9) e delle vedove (vv. 39-40): essi contribuiscono, ciascuno a suo modo, a mostrare il pensiero di Paolo sulla differenza sessuale.

<sup>1</sup>Riguardo a ciò che mi avete scritto, è cosa buona per l'uomo non toccare donna, <sup>2</sup>ma, a motivo dei casi di immoralità, ciascuno abbia la propria moglie e ogni donna il proprio marito.

<sup>3</sup>Il marito dia alla moglie ciò che le è dovuto; ugualmente anche la moglie al marito. <sup>4</sup>La moglie non è padrona del proprio corpo, ma lo è il marito; allo stesso modo anche il marito non è padrone del proprio corpo, ma lo è la moglie. <sup>5</sup>Non rifiutatevi l'un l'altro, se non di comune accordo e temporaneamente, per dedicarvi alla preghiera. Poi tornate insieme, perché Satana non vi tenti mediante la vostra incontinenza. <sup>6</sup>Questo lo dico per condiscendenza, non per comando. <sup>7</sup>Vorrei che tutti fossero come me; ma ciascuno riceve da Dio il proprio dono, chi in un modo, chi in un altro.

<sup>8</sup>Ai non sposati e alle vedove dico: è cosa buona per loro rimanere come sono io; <sup>9</sup>ma se non sanno dominarsi, si sposino; è meglio sposarsi che bruciare.

<sup>39</sup>La moglie è vincolata per tutto il tempo in cui vive il marito; ma se il marito muore è libera di sposare chi vuole, purché ciò avvenga nel Signore. <sup>40</sup>Ma se rimane così, a mio parere è meglio; credo infatti di avere anch'io lo Spirito di Dio.

La prima sezione del cap. 7 affronta la questione delle relazioni sessuali nel matrimonio. Il v. 1b è da leggere come una ripresa della posizione di certi Corinzi, che Paolo sottopone a critica nei vv. 2-7. Qui si trovano l'affermazione dei diritti e dei doveri coniugali (vv. 2-5) e il parere personale dell'apostolo (vv. 6-7), che introduce la possibilità del celibato. Tra-

lasciando la questione della concezione rigorista delle relazioni (sessuali) fra gli sposi, concentriamo l'attenzione sulle affermazioni dei vv. 2-4, nei quali la simmetria delle frasi è «espressione sorprendente della perfetta uguaglianza dei diritti e dei doveri dei partner»<sup>16</sup>. Paolo ha costruito, in effetti, una precisa sequenza di sei elementi che si rispondono a due a due: a ciascuna delle affermazioni circa un diritto o un dovere del marito corrisponde un'affermazione parallela circa la moglie. Si può constatare che, nei rapporti sessuali fra gli sposi cristiani, *non vi è il minimo posto per la dominazione dell'uno sull'altra*. «Siamo qui in presenza di una visione dei rapporti fra gli sposi che, lungi dal considerare inferiore la donna, insiste sul fatto che ella è soggetta alle medesime regole alle quali è soggetto il *partner* maschile»<sup>17</sup>. Schüssler-Fiorenza mette in guardia dal trarre conclusioni affrettate da questo passaggio: «Si andrebbe troppo oltre se da questo si giungesse alla conclusione che donne e uomini condividevano uguaglianza di ruoli e reciprocità di rapporti, o uguaglianza di responsabilità, libertà e affidabilità nel matrimonio. Paolo insiste su questa interdipendenza solo per rapporti *sessuali* coniugali»<sup>18</sup>. È vero, l'oggetto del testo è limitato ai rapporti sessuali fra gli sposi. Innegabilmente, però, tale realtà è centrale e costituisce un luogo emblematico del vissuto di coppia: *l'uguaglianza in questo contesto veicola – o almeno dovrebbe implicare – l'uguaglianza anche negli altri*, come il riferimento alla preghiera sembra confermare (v. 5). In effetti, la scelta di astenersi dai rapporti, vista come una privazione alla quale si sottomette il coniuge, è ammessa solo a queste condizioni: che il suo scopo sia la preghiera, che la decisione sia presa di comune accordo (*ek symphōnou*) e che la durata di tale astensione sia limitata. Ora, l'impegno consensuale nella scelta di un percorso spirituale così esigente dice che l'uguaglianza dei coniugi non è pensata solo su questioni di diritti e di doveri. Certo, Paolo afferma la reciprocità coniugale soprattutto con il registro giuridico (cf anche i vv. 10-16), ma ciò dipende dalla problematica specifica che sta affrontando e dalla novità inaudita che essa introduce nella società. Nel prossimo paragrafo, vedremo che in Ef 5,21-33 il registro dell'amore coniugale (non quello delle relazioni sessuali) è più marcato, anche se in questa lettera rifarà capolino la logica della sottomissione della donna.

<sup>16</sup> C. SENFT, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, 88.

<sup>17</sup> M. GOURGUES, «*Né uomo né donna*», 86-87.

<sup>18</sup> É. SCHÜSSLER-FIORENZA, *In memoria di lei*, 251.

Non vogliamo però concludere l'analisi della prima lettera ai Corinzi senza accennare a una realtà inedita e decisiva cui Paolo fa qui menzione, cioè la possibilità di restare liberi dai legami coniugali. La scelta di non sposarsi, in effetti, è un fatto rivoluzionario per l'epoca e, per le donne, rappresenta *un fattore di emancipazione senza precedenti*, con una forza di contestazione impossibile da trascurare e difficilmente gestibile. La legislazione dell'impero romano andava infatti nel senso inverso, imponendo tasse ai celibi e favorendo la natalità; la verginità esisteva, ma era un privilegio raro, inaccessibile alle donne comuni.

Il consiglio di Paolo di astenersi dai legami matrimoniali implicava un attacco frontale alle intenzioni della legge esistente e dell'ethos culturale generale [...], si situava al di sopra e contro i valori culturali dominanti della società greco-romana [...], calpesta seriamente il diritto del *paterfamilias* poiché, secondo la legge romana, una donna restava sotto la tutela di suo padre e della sua famiglia persino dopo il matrimonio. Il consiglio di Paolo alle vedove che non erano necessariamente "anziane" [...] offriva così alle "donne ordinarie" la possibilità di diventare indipendenti. Al tempo stesso, esso era fonte di conflitti per la comunità cristiana nelle sue relazioni con la società<sup>19</sup>.

## II. UGUAGLIANZA E DIFFERENZA SESSUALE NELLA LETTERATURA PAOLINA SUCCESSIVA

Sempre focalizzandoci sull'ambito coniugale e su quello comunitario, proseguiamo ad approfondire il nostro tema attraverso un esempio maggiore delle lettere deutero-paoline (Ef 5,21-33) e un testo decisamente ostico – non solo per le donne – delle lettere trito-paoline o pastorali (1 Tm 2,8-15).

### 1. *Nel contesto della vita coniugale (Ef 5,21-33)*

<sup>21</sup>Nel timore di Cristo, siate sottomessi gli uni agli altri:

<sup>22</sup>le mogli lo siano ai loro mariti, come al Signore; <sup>23</sup>il marito infatti è capo della moglie, così come Cristo è capo della Chiesa, lui che è salvatore del corpo. <sup>24</sup>E come la Chiesa è sottomessa a Cristo, così anche le mogli lo siano ai loro mariti in tutto.

<sup>19</sup> É. SCHÜSSLER-FIORENZA, *In memoria di lei*, 252-253.

<sup>25</sup>E voi, mariti, amate le vostre mogli, come anche Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, <sup>26</sup>per renderla santa, purificandola con il lavacro dell'acqua mediante la parola, <sup>27</sup>e per presentare a se stesso la Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata. <sup>28</sup>Così anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo: chi ama la propria moglie, ama se stesso. <sup>29</sup>Nessuno infatti ha mai odiato la propria carne, anzi la nutre e la cura, come anche Cristo fa con la Chiesa, <sup>30</sup>poiché siamo membra del suo corpo. <sup>31</sup>*Per questo l'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà a sua moglie e i due diventeranno una sola carne.* <sup>32</sup>Questo mistero è grande: io lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa! <sup>33</sup>Così anche voi: ciascuno da parte sua ami la propria moglie come se stesso, e la moglie sia rispettosa verso il marito.

L'attenzione prolungata che dedichiamo a questo testo è dovuta non solo al suo intrinseco valore, ma anche al fatto che la tradizione ecclesiale l'ha largamente impiegato, traendone una rappresentazione del rapporto uomo/donna. La riconosciuta difficoltà di questa pagina della Scrittura, d'altronde, ne raccomanda uno studio non superficiale e un utilizzo circospetto.

In termini generali, la lettera agli Efesini sviluppa l'idea della *ricapitolazione* di tutta la realtà in Cristo, colui che opera la riconciliazione con Dio dell'umanità disunita. Questo mistero di salvezza è aperto a tutti poiché, attraverso il battesimo, ogni creatura può "rivestirsi dell'uomo nuovo" e condurre una vita degna della chiamata ricevuta, avanzando verso l'Uomo perfetto. La Chiesa è qui compresa come *il corpo di cui Cristo è il capo*; essa sale verso di lui e, allo stesso tempo, si allarga a tutta la terra. Si tratta di una visione molto elevata della Chiesa e della vita credente, ma per nulla astratta: le indicazioni sono concrete e dettagliate e si estendono su diversi ambiti, tra cui la vita familiare. Il testo di Ef 5,21-33, in particolare, chiarisce la relazione fra marito e moglie credenti, lasciando intendere quale fosse lo statuto delle donne in quel contesto.

Lo sfondo della nostra pericope è costituito dai *codici domestici* (*Haustafeln*), espressione della filosofia pratica greco-romana che si prefiggeva di regolare i rapporti fra i membri della casa, ordinata secondo una precisa gerarchia: marito, moglie, figli e schiavi. Le indicazioni di questa letteratura "economica" (di norme della casa) si rivolgono pertanto a diversi gruppi: sposo e sposa, genitori e figli, *paterfamilias* e schiavi (cf rispettivamente 5,21-33; 6,1-4; 6,5-9). Diverse ipotesi sono state formulate per spiegare l'integrazione di questi codici nella letteratura neotestamen-

taria<sup>20</sup>. La scelta corrisponde verosimilmente a *esigenze apologetiche*, non soltanto in risposta a chi credeva che i cristiani, predicando l'uguaglianza uomo/donna, volessero turbare l'ordine stabilito, ma anche in una logica d'inculturazione della fede, che assume le strutture per trasformarle dal di dentro, mostrando come esse possano gradualmente aprirsi al Vangelo. Il punto centrale è che l'autore non si limita a una assunzione dei codici familiari: egli conferisce a queste esigenze *una motivazione specificamente cristiana*, non economico-politica, ma teologica. Così, il Cristo testa/capo della Chiesa suo corpo diventa riferimento per il marito e per la moglie, e l'amore di Cristo per la Chiesa a lui sottomessa è proposto all'imitazione degli sposi cristiani.

Al livello di uno sguardo globale su Ef 5,21-33, notiamo che il testo offre una sublime riflessione sulla realtà del legame coniugale, il che giustifica l'attenzione che la tradizione cristiana ha consacrato a questo *primo abbozzo neotestamentario di una teologia del matrimonio*. Tuttavia, occorre notare che questa visione differisce sensibilmente da quella di 1 Cor 7, dove Paolo esprimeva la sua percezione – non riduttiva, ma certamente sobria – del valore del matrimonio, manifestando per altro la sua preferenza per la condizione del celibe. D'altro canto, la forte valorizzazione del matrimonio in Ef 5 potrebbe essere una reazione alla squalifica della sessualità tipica di certe correnti gnostiche: il legame degli sposi, in effetti, viene posto in analogia niente meno che con il rapporto fra Cristo e la Chiesa, attraverso la composizione della metafora corporale (testa/corpo) e coniugale (sposo/sposa).

È istruttivo sottolineare l'apertura della pericope, che funziona come una sorta di tesi centrale declinata successivamente in diverse situazioni<sup>21</sup>. Il v. 21 esprime infatti il sorprendente imperativo della *sottomissione reciproca dei cristiani al nome di Cristo*<sup>22</sup>. Ora, nei codici domestici, la sottomissione consiste nel «riconoscere lo statuto superiore dell'altro e nell'agire in accordo con il proprio statuto inferiore, fissato dalle regole in

<sup>20</sup> Questi “codici domestici” si trovano soltanto nelle deutero-paoline (Col 3,18–4,1, dal quale dipende Ef 5,21–6,9) e in 1 Pt 3,1-7.

<sup>21</sup> Il v. 21 opera una transizione e potrebbe essere letto sia come conclusione dello sviluppo precedente (la vita nuova attraverso il battesimo) sia come introduzione a ciò che segue (la determinazione dei comportamenti sociali).

<sup>22</sup> Questa realtà è centrale nel Nuovo Testamento: la si ritrova, in altri termini, in Gal 5,13; 1 Cor 9,19; Fil 2,3; Rm 12,16; Mc 9,35; 10,44; Gv 13,14; 1 Pt 5,5.

vigore»<sup>23</sup>. Si tratta dunque del riconoscimento di una superiorità o di una inferiorità giuridica. Ai credenti, però, è richiesto di sottomettersi gli uni agli altri «nel timore di Cristo»: la loro attitudine si radica nel rispetto assoluto che essi portano al loro maestro e salvatore. In tal modo, *gli statuti sociali e le gerarchie, senza venire aboliti, sono radicalmente relativizzati*. Essi continuano ad esistere, ma l'umiltà di Cristo che dona la vita per la Chiesa, e la sottomissione totale della Chiesa a Cristo caratterizzano ormai un nuovo modo di viverle. Per ciò che riguarda la vita coniugale, constatiamo che il bacino del Mediterraneo è unanime nell'affermare che l'uomo è il capo della donna e che quest'ultima deve sottomettersi a suo marito: tale è lo statuto inferiore della sposa nell'impero romano del I secolo e il ruolo che la società le assegna<sup>24</sup>. Non stupisce dunque che la lettera agli Efesini ricordi alla moglie tale sua convenzionale condizione; di contro, *gli imperativi ripetuti ai mariti sul dovere di amare le loro mogli* sono una novità alquanto sorprendente.

Concludendo questa veduta globale della pericope, annotiamo che gli esegeti sono unanimi nel riconoscerla, sotto diversi punti di vista, irta di difficoltà. La principale riguarda la *comprensione del rapporto di analogia fra la coppia Cristo/Chiesa e gli sposi cristiani*, il che si accompagna con la non perspicua interpretazione del senso di “mistero” (v. 32). La comunione coniugale, in effetti, riflette e manifesta l'amore di Cristo per la Chiesa ma, allo stesso tempo, essa vi trova la sua sorgente e il suo fondamento: come “funziona” dunque l'immagine? Da dove si deve partire per comprenderla in modo pertinente: dal rapporto Cristo/Chiesa oppure da quello fra marito e moglie? Detto altrimenti: è il paradigma Cristo/Chiesa che richiede la riflessione sulla realtà matrimoniale o, al contrario, è il dato culturale che suggerisce la lettura sponsale del rapporto Cristo/Chiesa? Occorre parlare di un «circolo di mistericità»<sup>25</sup>? E ancora, qual è la realtà significata dal “mistero”: il matrimonio umano? La relazione Cristo/Chiesa? Le due unioni? Rimandando ai lavori degli esegeti per un'analisi

<sup>23</sup> J.-N. ALETTI, *Saint Paul, épître aux Éphésiens. Introduction, traduction et commentaire* (Études bibliques, 42), Gabalda, Paris 2001, 269.

<sup>24</sup> H. BALTENSWEILER, *Il matrimonio nel Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1981, 254-261.

<sup>25</sup> «Secondo Ef 5,21-33 si verifica come un circolo di mistericità: il mistero del matrimonio naturale trapassa a qualificare il rapporto di Cristo con la chiesa, e da qui il mistero, ingrandito in nuovi termini, si riverbera di nuovo sulla coppia umana», R. PENNA, *Lettera agli Efesini*, EDB, Bologna 1988, 243.

dettagliata delle questioni, consideriamo alcuni risultati utili per la nostra riflessione, che si articola attorno a due punti<sup>26</sup>.

a) L'uso delle metafore: un esempio di inculturazione

Lo studio di Ef 5,21-33 conduce ad un risultato importante circa l'articolazione delle due metafore impiegate, quella degli sposi e quella della testa e del corpo, risultato che solamente una puntuale attenzione al movimento dell'argomentazione permette di raggiungere. Esso potrebbe risultare sorprendente, tenuto conto del fatto che la nostra pericope è quasi sempre citata, a giusto titolo, nella riflessione ecclesiale sul matrimonio, mentre la sua interpretazione non sempre ha evitato il rischio della superficialità<sup>27</sup>. Il messaggio di questa pagina, infatti, non può essere ricondotto ad alcune prescrizioni universalmente valide per gli sposi di ogni tempo; nemmeno lo si può ridurre alla correlazione stabilita fra l'unione degli sposi e l'amore di Cristo per la Chiesa, affermata in modo magari vago o non pienamente rispettoso della radicale differenza fra le due relazioni<sup>28</sup>. Arrivando al punto: la "scoperta" che potrebbe far progredire la comprensione abituale del nostro testo è che la sua argomentazione ha come *centro*

<sup>26</sup> Oltre agli autori già citati, abbiamo tenuto conto di C. REYNIER, *L'épître aux Éphésiens*, Éd. du Cerf, Paris 2004 e di G. BARGELLINI, «Lettera agli Efesini», in B. MAGGIONI - F. MANZI (edd.), *Lettere di Paolo*, Cittadella, Assisi 2005.

<sup>27</sup> Già Karl Rahner richiamava la necessità di un approfondimento in questo senso. Anche se il modo di trattare la questione ha conosciuto un'evoluzione, la riflessione non è al riparo dai rischi che egli paventava cinquant'anni or sono. «Negli ultimi decenni, non ci si stanca di citare e interpretare questa parola dell'Apostolo [Ef 5,32] nelle opere cattoliche sul matrimonio e nella predicazione. Ma generalmente ci si accontenta, come già in altri tempi, di trasporre semplicemente il mistero di Cristo e della Chiesa alla corrispondenza dell'uomo e della donna nell'amore e nella loro unione affettiva, senza mostrare più precisamente come il movimento d'amore che parte dal basso, dagli uomini, e quello che viene dall'alto, da Dio, si incontrino in questo mistero, in modo che l'uno raggiunga il cuore di Dio e l'altro raggiunga il cuore delle creature», cf K. RAHNER, «Le mystère divin du mariage», in *Une foi qui aime le monde*, Salvador, Paris 1969, 148.

<sup>28</sup> «Non vi è completa omologia fra le due relazioni perché i partner cristiani sono membra del corpo di Cristo (v. 30), [mentre...] il marito appartiene al polo ecclesiale [...]. La sottomissione fra i cristiani è reciproca (cf v. 21) e non a senso unico come nel caso della Chiesa [...]. La citazione di Gn 2,24 è solo parzialmente appropriata per descrivere la situazione del Cristo e della Chiesa; vale lo stesso per l'immagine testa/corpo applicata alla coppia umana», J.-N. ALETTI, *Saint Paul, épître aux Éphésiens*, 288. Il rigoroso percorso che conduce a tali conclusioni si trova alle pagine 271-288.

*di gravità non già la metafora delle nozze, ma quella della testa e del corpo.* Proprio a quest'ultima è affidato di veicolare la novità dello stile evangelico nel modo di vivere la relazione fra marito e moglie.

Tutta l'argomentazione di Ef 5,21-33 mira a stabilire che *la sposa è corpo del suo sposo*, e la forza del passaggio è nel mostrare che lo sposo, amando la sua sposa come suo proprio corpo, la rende veramente suo corpo – diventano una sola carne – come Cristo ha fatto della Chiesa sua corpo<sup>29</sup>.

Certo, la metafora delle nozze è ben presente nel nostro passaggio e il lessico sponsale è senza dubbio applicato a Cristo e alla Chiesa; occorre però notare che né il Cristo è esplicitamente chiamato “sposo”, né la Chiesa è esplicitamente chiamata “sposa”. Il titolo essenziale riferito a Cristo (e al marito) è “testa” e quello riferito alla Chiesa (e alla moglie) è “corpo”<sup>30</sup>. Precisamente in questa metafora corporale gli sposi cristiani – in particolare il marito – trovano l'orientamento decisivo per *rinnovare il loro modo di vivere la relazione coniugale nel contesto patriarcale, superandone così i condizionamenti.* Questo permette anche di chiarificare il senso di “mistero” (v. 32), termine che si riferisce – se non esclusivamente, senza dubbio principalmente – alla relazione di Cristo e della Chiesa. Quest'ultima determina il modo di pensare il rapporto fra marito e moglie: non il contrario. Seguendo la logica del testo, è proprio il rapporto Cristo/Chiesa che

permette all'autore di stabilire implicitamente che la donna è il “corpo” di suo marito, [...] di rileggere Gn 2,24 vedendovi una preparazione di ciò che gli sposi cristiani devono essere. Detto altrimenti, [...] l'argomentazione invita a interpretare il mistero di Ef 5,32 come in Ef 3, nella sua densità cristologica ed ecclesiologicala, come relazione Cristo/Chiesa<sup>31</sup>.

In breve: *il mistero della relazione Cristo/Chiesa fonda, struttura e chiarisce la relazione fra gli sposi cristiani.*

Concludiamo annotando che tale destrezza nell'impiegare le metafore si rivela altamente istruttiva per il lavoro del teologo, poiché rappresenta

<sup>29</sup> J.-N. ALETTI, *Saint Paul, épître aux Éphésiens*, 288.

<sup>30</sup> «Se era necessario nominare gli sposi rispettivamente testa e carne/corpo, per condurli a vivere in modo originale una relazione gerarchica dettata in partenza dagli imperativi sociali, in compenso non era essenziale per l'argomentazione di chiamare sposo e sposa il Cristo e la sua Chiesa», J.-N. ALETTI, *Saint Paul, épître aux Éphésiens*, 291.

<sup>31</sup> J.-N. ALETTI, *Saint Paul, épître aux Éphésiens*, 289.

un valido modello d'inculturazione del Vangelo. L'autore assume, senza modificarlo materialmente, un dato culturale incontestabile e presumibilmente durevole (la superiorità di rango del marito sulla moglie), ma lo vincola a un nuovo decisivo riferimento (la relazione Cristo/Chiesa), affinché esso sia vissuto in modo evangelico. Anche questa è una via – più implicita e più marcata dai limiti storici – di sostenere ciò che già Paolo affermava in termini “assoluti” in 1 Cor 7, cioè che il cammino cristiano è possibile in tutte le situazioni e che la pratica del Vangelo contribuisce a rinnovarle. In effetti, la relazione Cristo/Chiesa incarnata dagli sposi cristiani trasforma le relazioni coniugali dall'interno, come “lievito nella pasta”, dato che l'amore di Cristo diventa il criterio insuperabile della vita da “capo” del marito, e la sottomissione della Chiesa al suo Signore assurge a ragione ultima della sottomissione reciproca dei cristiani, di cui quella della moglie a suo marito è un'espressione. Occorre ora osservare più da vicino questa relazione fra marito e moglie, per cogliere come essa contribuisca alla più globale comprensione della differenza sessuale.

#### b) Coniugalità e differenza sessuale

Questa secondo punto della riflessione si sviluppa interagendo con due interrogativi suscitati dalla nostra ricca pericope. Perché, pur assumendo la logica cristiana che afferma l'uguaglianza fondamentale dei battezzati, l'esortazione di Ef 5 richiede ai mariti di amare le loro mogli e a queste ultime, invece, di essere sottomesse ai loro mariti? Al mutare delle condizioni storiche, che cosa rimane vincolante di questo modo d'intendere la relazione marito/moglie?

(i) Cerchiamo anzitutto di comprendere perché la lettera agli Efesini chieda alle mogli la sottomissione e ai mariti l'amore, senza dimenticare, come già detto, che l'esortazione capitale rivolta a entrambi è quella della sottomissione reciproca. Resta il fatto che, alla categoria sociale dei mariti, non è specificato di doversi sottomettere alle loro spose. Le ragioni di questa differenza possono essere comprese considerando il *contesto* storico della lettera e rispettando la *logica argomentativa* della pericope. Ora, quando l'autore chiede alle spose la sottomissione ai loro mariti, l'ingiunzione non desta alcuna sorpresa, perché fa leva su una condizione sociale indiscussa, come abbiamo visto. Anzi, sembrerebbe un modo di rassicurare i suoi interlocutori, una sorta di *captatio fiduciae* per ben disporli all'accoglienza della proposta innovatrice che seguirà. Tuttavia,

l'elemento critico che viene introdotto – la relazione Cristo/Chiesa – non permette d'intendere la richiesta dell'autore come una norma universale, o addirittura come il tentativo di consacrare un modello culturale, cano-nizzando la superiorità dei mariti (degli uomini) sulle mogli (sulle donne). Infatti mentre l'obbligo che ha la Chiesa di sottomettersi a Cristo, suo Salvatore che ha dato la sua vita per lei, va da sé, la richiesta della medesima attitudine ad una moglie cristiana nei confronti di suo marito non è affatto evidente: quale ne è, *in fine*, la ragione? A ben vedere, nella nostra pericope *la sottomissione delle mogli sembra condizionata dal fatto che i loro mariti la meritino*, dal momento che le motivazioni antropologiche, cristologiche ed ecclesiologiche apportate dall'autore non la giustificano del tutto.

Il marito deve meritare lo statuto di testa-capo – il suo amore fedele, la sua liberalità, etc., per la sua sposa fonda o dovrebbe fondare il suo essere-κεφαλη. In altri termini, *la sottomissione della sposa non potrebbe essere basata in primo luogo su delle norme sociali*, ma su un agire (proveniente dall'amore) e sulla sua dinamica<sup>32</sup>.

In effetti, l'esortazione all'amore rivolta ai mariti – appena dopo quella rivolta alle mogli<sup>33</sup> – mostra che essi possono e devono *amare le loro mogli dello stesso amore con cui Cristo ama la Chiesa*, del quale essi stessi beneficiano.

Il marito cristiano è membro del corpo di Cristo; proprio come sua moglie, egli è stato lavato e purificato dal Cristo, ed è perché ha sperimentato l'amore di Cristo per lui che può fare lo stesso. Dunque è dell'amore stesso del Cristo che lo sposo deve amare la sua sposa<sup>34</sup>.

Inoltre, la dinamica del testo mostra che per una coppia capace di vivere l'amore secondo il modello di Cristo e della Chiesa, *la logica dei*

<sup>32</sup> J.-N. ALETTI, *Saint Paul, épître aux Éphésiens*, 277.

<sup>33</sup> I codici domestici si rivolgono sempre dapprima alla categoria considerata inferiore (dunque più debole), per esigere di più, in seguito, dalla categoria ritenuta più forte (quindi più responsabilizzata). Nel nostro passaggio, pertanto, l'esortazione si rivolge principalmente ai mariti. Se ne coglie il valore strategico: proprio a loro, che avevano una posizione dominante, occorre domandare di farsi piccoli, imitando l'amore kenotico di Cristo. Tale imperativo non è esplicitamente rivolto alle mogli, vista la condizione sociale subordinata delle donne, il che non significa che esse siano dispensate dal viverlo.

<sup>34</sup> J.-N. ALETTI, *Saint Paul, épître aux Éphésiens*, 285.

*ranghi sociali risulta radicalmente relativizzata, se non addirittura anientata*, poiché una logica nuova entra in scena. Certo, la condizione socio-culturale dell'epoca esige che questo rinnovamento cominciasse dal comportamento del marito: visto il suo rango superiore, toccava a lui di abbassarsi, sull'esempio di Cristo. Una volta però che tale conversione del rapporto di coppia è attivata – grazie alla risposta della sposa, suscitata dalla generosità dello sposo, ma certo non automatica – tanto la subordinazione della moglie quanto la superiorità del marito impallidiscono, anzi svaniscono. «Lo sposo è attratto dalla sua sposa, e [...] questo vincolo prevale su ogni altro; la superiorità di statuto sociale del marito, che fu il primo argomento all'inizio della pericope (v. 23), è definitivamente uscito dall'orizzonte»<sup>35</sup>.

Dunque nell'amore della coppia cristiana e nella Chiesa *il sistema sociale con le sue regole non è l'elemento più vincolante* e diventa un fatto secondario. Occorre però riconoscere che la logica patriarcale che strutturava la società e influenzava le dinamiche ecclesiali non è svanita di colpo, certo non all'epoca degli Efesini e nemmeno (definitivamente) al giorno d'oggi. Il problema, nella nostra epoca, è che l'ingiunzione fatta alle mogli di stare sottomesse ai loro mariti è perfettamente irricevibile, essendo l'uguaglianza-parità coniugale un principio socio-culturale incontestato in Occidente. Questo ci conduce alla seconda questione.

(ii) Cosa resta della relazione marito/moglie tratteggiata in Ef 5 quando le condizioni storiche mutano? Per rispondere, occorre focalizzarsi sull'analogia testa/corpo e discernere ciò che in essa mantiene un valore *permanente*, distinguendolo dagli elementi *contingenti*. Abbiamo inteso che, per il nostro autore, la sottomissione della moglie al marito è significativa sul piano simbolico: il rapporto di comunione ineguale, tipico della coppia di quei tempi, gli è parso del tutto pertinente per rappresentare ciò che avviene fra Cristo e la Chiesa. Abbiamo anche compreso, però, che Ef 5 non vuole legittimare l'inuguaglianza degli sposi nel matrimonio, bensì proporre una modalità evangelica – forse la migliore, se non la sola possibile all'epoca – di assumere questa condizione. È difficile dire se l'autore prevedesse un'evoluzione sociale più favorevole alle donne, mentre è chiaro che non l'ha affrettata. Dal canto suo, il corso dei secoli ha mostrato che la superiorità di rango dei mariti sulle mogli era un mero dato circo-

<sup>35</sup> J.-N. ALETTI, *Saint Paul, épître aux Éphésiens*, 286.

stanziale, che poteva mutare e che è effettivamente cambiato, soprattutto nella modernità occidentale. Possiamo dunque ricavare che l'analogia testa/corpo mantiene *un valore permanente rispetto a ciò che è essenziale nel matrimonio, ovvero l'amore degli sposi*, segno dell'amore di Cristo per la Chiesa. Di contro, essa «*non legittima l'applicazione della relazione testa-corpo al rapporto uomo-donna*, per il fatto che esso è stato applicato al rapporto Cristo-Chiesa»<sup>36</sup>, poiché questo sarebbe in contraddizione con la novità evangelica dell'unità dei battezzati nel corpo di Cristo, la quale abolisce ogni ineguaglianza stabilendo l'identica dignità di donne e uomini (cf Gal 3,28c). In breve: l'aspetto puramente socio-culturale dell'analogia oggi non è più vincolante, per quanto all'epoca la scelta di assumerlo, conferendogli un valore cristiano, fu un vero colpo di genio. Occorre subito annotare, tuttavia, che «il genio di applicare la tematica del corpo alla sposa non ha protetto [...] dall'errore. A cosa serve in effetti utilizzare un modello ecclesiale per giustificare un rango *sociale* inferiore, modificato in seguito (seppure tardivamente), e per di più non pertinente al livello ecclesiale, laddove i cristiani hanno tutti la stessa dignità»<sup>37</sup>?

Questo raccomanda di guardarsi dall'impiegare la lettera agli Efesini per canonizzare il modello sociale di matrimonio che essa assume; meno ancora la si deve utilizzare per stabilire delle norme universali nel rapporto fra "l'uomo" e "la donna". Questa lezione è stata compresa? La storia attesta piuttosto *l'assolutizzazione di questo modello* in una *societas christiana* che afferma la subordinazione della donna ed il primato dell'uomo come dati "naturali". Certo, questo non è dipeso esclusivamente da Ef 5, ma il nostro testo ha avuto «*un'enorme influsso nella società cristiana, nella concezione stessa della gerarchia familiare fondata sul predominio maschile, e quindi sulle numerose forme di segregazione di cui è ancora vittima la donna. Esso ha generato una sorta di dogma della subordinazione incondizionata della donna all'uomo*»<sup>38</sup>. Non va poi dimenticato che l'idea di poter trovare un fondamento biblico alla subordinazione della donna nei confronti dell'uomo ha ancor oggi una certa presa, benché i suoi attuali sostenitori impieghino formule più sfumate, spesso unite all'elogio

<sup>36</sup> J.-M. AUBERT, *L'exil féminin*, Éd. du Cerf, Paris 1988, 124.

<sup>37</sup> J.-N. ALETTI, *Saint Paul, épître aux Éphésiens*, 293.

<sup>38</sup> J.-M. AUBERT, *L'exil féminin*, 121.

di una femminilità umile e servizievole, la cui vocazione specifica sarebbe “vivere per l’altro”, come ciò non valesse anche per gli uomini<sup>39</sup>.

Possiamo concludere, avendo realizzato che il cambiamento contemporaneo delle condizioni della relazione uomo/donna va letto quale invito a *vivere la chiamata cristiana nel nuovo contesto di uguaglianza, senza sentirsi obbligati da una regola desueta*. Un tempo questa ha permesso di vivere l’amore cristiano, ma oggi è necessario inventare forme più adatte al nostro contesto egualitario<sup>40</sup>. Ciò che dunque rimane dell’esortazione di Ef 5 è che gli sposi come le spose devono, e ormai possono, sottomettersi l’un l’altro e amarsi reciprocamente, imitando l’amore di Cristo per la sua Chiesa, essendo chiaro che anche le donne possono amare la Chiesa come Cristo l’ha amata e la ama, ovvero dando la sua vita per lei.

## 2. Nel contesto della preghiera comunitaria (1 Tm 2,8-15)

<sup>8</sup> Voglio dunque che in ogni luogo gli uomini preghino, alzando al cielo mani pure, senza collera e senza polemiche. <sup>9</sup> Allo stesso modo le donne, vestite decorosamente, si adornino con pudore e riservatezza, non con trecce e ornamenti d’oro, perle o vesti sontuose, <sup>10</sup> ma, come conviene a donne che onorano Dio, con opere buone. <sup>11</sup> La donna impari in silenzio, in piena sottomissione. <sup>12</sup> Non permetto alla donna di insegnare né dominare sull’uomo; rimanga piut-

<sup>39</sup> La ricerca di un fondamento biblico della vocazione della donna alla sottomissione è presente in vari contributi recenti, che non soltanto traspongono indebitamente la relazione sposo/sposa a tutte le relazioni uomo/donna, ma anche disattendono la considerazione della singolarità di ciascun uomo e di ciascuna donna. Preferiscono infatti ragionare sulla base di un concetto astratto di “femminilità” e di “differenza sessuale”, definite a partire dai ruoli attribuiti alla donna e all’uomo sulla base di caratteristiche fatte valere come specifiche e universali. Cf P. LEFEBVRE - V. DE MONTALEMBERT, *Un homme, une femme et Dieu. Pour une théologie biblique de l’identité sexuée*, Éd. du Cerf, Paris 2007; P. LEFEBVRE, «Le Christ et l’Église comme figure du mariage selon la lettre aux Éphésiens (chapitre 5). Cette analogie honore-t-elle la réalité de mariage?», in J.-L. BRUNIN - B. PINÇON - P. BORDEYNE, *«La vocation et la mission de la famille dans l’Église et dans le monde contemporain»: vingt-six théologiens répondent*, Bayard, Montrouge 2015. Ci sono posizioni più sfumate, ma che rimangono in una logica di attribuzione universale dei ruoli, cf A.M. PELLETIER, *Le signe de la femme*, Éd. du Cerf, Paris 2007, 175-177.

<sup>40</sup> Tale situazione presenta delle analogie con quella degli schiavi. Ef 6,5-8 ha permesso a questi ultimi di capire che erano liberi di servire Dio anche servendo il loro padrone. Quando però l’abolizione della schiavitù ha messo termine a questa prevaricazione – finalmente percepita come incompatibile con la logica evangelica – nessuno ha pensato di sacrificare la propria libertà sottomettendosi nuovamente a un padrone.

tosto in atteggiamento tranquillo. <sup>13</sup>Perché prima è stato formato Adamo e poi Eva; <sup>14</sup>e non Adamo fu ingannato, ma chi si rese colpevole di trasgressione fu la donna, che si lasciò sedurre. <sup>15</sup>Ora lei sarà salvata partorendo figli, a condizione di perseverare nella fede, nella carità e nella santificazione, con saggezza.

All'interno delle lettere trito-paoline o pastorali, questa pericope è la più studiata per ciò che concerne il "ruolo ecclesiale della donna". Accosteremo il testo attraverso alcune note esegetiche, per riflettere poi sull'argomentazione dell'autore.

Il contesto è quello del culto (cf vv. 1-2) e l'autore, dopo aver fornito indicazioni agli uomini circa il modo di pregare, afferma che le donne possono fare alla stessa maniera<sup>41</sup>. Questo costituisce un'innovazione rispetto alla sinagoga, che addirittura proibiva la preghiera comune. Inoltre, come già in 1 Cor 11, le donne hanno il diritto di pregare ad alta voce e possono imparare, anche se in silenzio; l'esigenza di regolamentare la loro presenza dice anche che esse rivestivano ruoli emancipati. Dopo aver espresso una consegna circa il loro modo di vestire (vv. 9-10), l'autore rivolge alle donne una severa proibizione (vv. 11-12). Viene loro imposto – con linguaggio e contenuti che ricordano da vicino quelli di 1 Cor 14,33b-35 – di imparare in silenzio, in attitudine sottomessa, ed anche di astenersi dall'insegnamento in pubblico, riservato agli uomini. Sulla base del verbo *authentēin* («avere piena autorità» v. 12), delle indicazioni dei vv. 8-15, che oltrepassano il quadro culturale, e di una tendenza tipica delle lettere pastorali, si può credere che la prima epistola a Timoteo volesse estendere tale sottomissione anche al di là del contesto della preghiera liturgica. Tuttavia, per quanto il modo di vivere nella Chiesa sia strettamente connesso al modo di pregare (e dunque ogni limitazione di parola è gravida di conseguenze), occorre riconoscere che la proibizione fatta alle donne riguarda l'insegnamento dispensato nel quadro liturgico.

Per motivare la sua ingiunzione, l'autore apporta, alla maniera rabbinica, un argomento scritturistico, appoggiandosi a Gn 2-3 (vv. 13-14). La sua interpretazione deduce dalla priorità temporale della creazione di Adamo il primato di questi sulla donna, e dal ruolo di Eva in occasione del peccato la maggiore debolezza femminile, il che giustificherebbe la suprema-

<sup>41</sup> *Hōsautōs*, v. 9, significa "lo stesso" e si riferisce a "voglio" del v. 8, cf L. PEDROLI, «Prima lettera a Timoteo», in B. MAGGIONI - F. MANZI (edd.), *Lettere di Paolo*, Cittadella, Assisi 2005, 1260-1271.

zia dell'uomo per ragioni "naturali". In realtà Genesi non dice questo, e Paolo, da parte sua, attribuisce la responsabilità della colpa piuttosto ad Adamo (cf Rm 5,12-21 e 1 Cor 15,45-49). Infine (v. 15), l'autore afferma che la salvezza della donna rimane possibile e che essa è legata alla sua condizione di madre, lasciando però intendere che la salvezza non dipende direttamente dal parto, ma dalla maternità vissuta perseverando «nella fede, nella carità e nella santificazione, con modestia»<sup>42</sup>.

La severa presa di posizione nei confronti delle donne va compresa quale vigorosa *reazione dell'autore a un incombente pericolo dottrinale*<sup>43</sup>. La prima lettera a Timoteo e, più generalmente, le lettere pastorali limitano il diritto d'insegnare all'autorità riconosciuta (da cui la centralità del ministero ordinato), per timore dei falsi dottori. La domanda di fondo però rimane aperta: se il problema sono le false dottrine, perché solo le donne dovrebbero tacere in assemblea? Per evitare che la Chiesa venga percepita come elemento perturbante: questo è il punto. La comunità, infatti, si riuniva nelle case di famiglia dei cittadini ordinari, i quali dovevano seguire *le regole gerarchiche e patriarcali della città greco-romana*. L'autore ha ritenuto necessario opporsi ad una forma di emancipazione che intendeva superare l'attribuzione di ruoli maschili e femminili tipica della cultura dell'epoca.

Liberate, grazie allo Spirito, dagli obblighi legati alla loro condizione sociale, in fuga da una sessualità spesso dominatrice da parte dell'uomo, alcune donne cristiane si sono basate sulla dignità battesimale, riconosciuta a donne

<sup>42</sup> Gourgues interpreta così la dinamica globale di questi vv. 14-15: «Senza dubbio è più semplice riconoscere che [...] l'autore, messi in atto i suoi propositi restrittivi nei confronti delle donne, si faccia trascinare dal suo argomento e appesantisca senza necessità le posizioni espresse nei vv. 11-12. Procedendo per associazione di idee, finisce per andare oltre l'obiettivo iniziale delle sue esortazioni, come già aveva fatto ai vv. 3-7», M. GOURGUES, «*Né uomo né donna*», 146. Da parte sua James Dunn rileva che «la teologia sembra qui piegarsi alle convenzioni sociali piuttosto che al testo biblico in sé [Gn 3] e all'uso che Paolo ne fa [Rm 5]», J.D.G. DUNN, «The first letter to Timothy», in J.P. SAMPLEY - R.B. HAYS ET ALII, *The New Interpreters Bible. Vol. XI*, Abington Press, Nashville 2000, 802.

<sup>43</sup> Nel caso in questione, contro i falsi dottori che proibivano il matrimonio (cf 1 Tm 4,3-5), la fede autentica rivendica la bontà della sessualità, ribattendo loro che le donne saranno salvate precisamente attraverso ciò che essi rifiutavano. Il v. 15 rimane però esposto ad ambivalenza: da una parte dice chiaramente, in funzione anti-agnostica, che la salvezza delle donne non passa dal loro rifiuto della propria corporeità, dall'altra sembra relegare le donne alla loro funzione biologica e domestica.

e uomini nelle comunità paoline, per reclamare uguaglianza di potere con gli uomini. [...] L'autore delle lettere pastorali ha reagito ribadendo la condizione creaturale della donna, definita fin dall'Antichità dalla maternità: la libertà cristiana non deve condurre alla cancellazione della differenza sessuale<sup>44</sup>.

Siamo dunque di nuovo confrontati ad una operazione apologetica, per nulla esente da rischi: per opporsi ai falsi dottori, infatti, la lettera limita la libertà e l'autorità delle donne, riconfigurandole secondo criteri patriarcali. Questo introduce *un precedente carico di conseguenze*. Infatti l'elemento di novità della prima lettera a Timoteo non è tanto l'affermazione della sottomissione delle donne, già incontrata nelle lettere ai Colossesi, agli Efesini e nella prima lettera di Pietro (e presente in quella a Tito), bensì la scelta d'intraprendere un percorso unico nel NT: trasporre il modello sociale dell'epoca, sfavorevole alle donne, nell'assemblea cristiana e giustificarlo attraverso un ricorso – maldestro, occorre riconoscerlo – alla Scrittura.

Riservando agli uomini il ruolo dell'insegnamento e imponendo alle donne il silenzio nella sottomissione, la Prima lettera a Timoteo trasferisce all'interno delle assemblee liturgiche cristiane il «modello patriarcale» prevalente nella società dell'epoca. [...] In questo, 1 Tm 2,8-15, forse per effetto di un'assimilazione insufficientemente critica delle scelte culturali diffuse, sembra costituire la punta estrema di un progressivo inasprirsi [*durcissement progressif*] dell'atteggiamento cristiano verso la donna, che può perciò essere notato già a partire dalla testimonianza del Nuovo Testamento<sup>45</sup>.

Possiamo dunque domandarci: 1 Tm preserva la novità della vita battesimale nella relazione uomo/donna? In che senso questa lettera è una buona notizia per le donne? La prima buona notizia – che trascende il contenuto del testo – è che *la presenza delle donne nella Chiesa* è rimasta costante lungo i secoli, malgrado i divieti proclamati a loro sfavore. Le donne hanno portato a lungo, forse inconsapevolmente, il peso maggiore della difficile evoluzione della comunità cristiana che, per esistere, ha dovuto adattarsi alla società e ai suoi costumi. Già nel Nuovo Testamento si può cogliere che il prezzo più caro di questi compromessi, al tempo stesso necessari e manchevoli, è stato pagato dalle donne: la storia successiva mostra che non si è purtroppo trattato di un'eccezione.

<sup>44</sup> D. MARGUERAT, «Première épître à Timothée», in C. FOCANT - D. MARGUERAT (dir.), *Le Nouveau Testament commenté*, Bayard-Labor et Fides, Montrouge-Genève 2012, 960.

<sup>45</sup> M. GOURGUES, «*Né uomo né donna*», 144.146.

Un'altra buona notizia potrebbe consistere nel fatto che l'autore, cercando di adattarsi al contesto (nel miglior modo possibile?), ha *tentato di salvaguardare (il più possibile?) la libertà* delle donne cristiane, per vari sentieri: affermando la loro partecipazione alla salvezza con il loro corpo sessuato; assicurando loro che potevano pregare insieme con gli uomini e partecipare all'istruzione; incoraggiandole a pregare degnamente e a vivere in modo esemplare. L'autore tiene in considerazione le donne credenti, non ha per loro alcun disprezzo, non le esclude, non insiste sulla loro inferiorità. Nella sua discutibile ricerca di una fondazione scritturistica del divieto imposto, non si cimenta affatto nella dimostrazione dell'inferiorità femminile: vi fa riferimento quasi superficialmente (se avesse voluto approfondire il punto, non sarebbe bastata un'argomentazione così rapida). Inoltre conclude il suo discorso con una prospettiva di salvezza e di vita felice per la donna credente, senza rinchiuderla nella sua condizione di minorità. L'autore, per altro, mentre impiega il suo "argomento di natura" non si cimenta nella *definizione* di quest'ultima così da dedurne un ruolo fisso e universale per la donna (come faranno alcune riletture). Più banalmente, forse, egli si sforza di giustificare la sua scelta contingente, legata alla comunità che deve gestire. L'autore di Ef 5 aveva lo stesso problema, ma nella relazione Cristo/Chiesa ha trovato un principio teologico molto forte per fondare la sottomissione della moglie al marito: il suo discorso poteva essere convincente. L'autore della prima lettera a Timoteo, invece, non riesce a far intervenire in modo stringente il suo principio teologico, anzi: si potrebbe credere che egli stesso sospetti della debolezza della sua argomentazione. Ciò che gli interessa è di gestire la situazione di crisi. Rimane l'impressione di un pastore in piena difficoltà, che cerca di condurre una nave di considerevoli dimensioni (la comunità ecclesiale si è ingrandita) nel mare aperto dell'incontro con la grande civilizzazione.

In questo senso, un'ultima buona notizia è che questo pastore ha avuto la libertà di *non assolutizzare il modello paolino di Chiesa* (dove le donne avevano dei ruoli di primo piano e profetizzavano nell'assemblea), trasformandolo – al meglio delle sue possibilità, perché non crederlo? – così da affrontare un'inedita e complessa situazione. Questo atteggiamento diviene invito, per le successive generazioni, a imitare una simile libertà di cambiamento, sulla base di discernimenti pastorali che sembrerebbero oggi più facili a farsi, a vantaggio delle donne.

## CONCLUSIONE

Riepiloghiamo le acquisizioni della nostra analisi che, attraversando pagine particolarmente idonee della letteratura paolina, ha mostrato come al suo interno la concezione di uguaglianza battesimale e differenza sessuale conosca una certa evoluzione.

a) Dalle lettere autentiche di Paolo, abbiamo ricavato la constatazione che l'apostolo *non parla molto* della differenza sessuale e *non ne parla direttamente*, ma nel contesto delle differenze carismatiche attraverso le quali i credenti contribuiscono all'edificazione della Chiesa. Egli non parla di caratteristiche specifiche della donna e dell'uomo; non approfondisce un discorso sulla natura dell'uno e dell'altra nell'ordine della creazione (anche se vi fa riferimento, in modo non proprio pertinente); non adotta il vocabolario della "mascolinità" e della "femminilità"; non attribuisce ruoli comunitari a partire dal dato della sessualità biologica o culturale. La sua presa di parola *non è teorica*: nelle sue lettere, Paolo cerca di rispondere a problemi pratici, per quanto egli sappia offrire criteri teologici decisivi proprio mentre fornisce indicazioni disciplinari. Una questione capitale che egli deve affrontare è il problema della conversione nella comunità primitiva, nella quale gli uomini sono "detronizzati" dalla posizione privilegiata che occupavano. La logica nuova *giunge infatti a ridefinire i rapporti stessi fra i sessi*: l'uguaglianza battesimale, legata all'orientamento comunitario delle differenze carismatiche, è la sorgente alla quale occorre attingere per sormontare la violenza fra uomini e donne.

Il cuore della riflessione paolina sulla differenza uomo/donna è il seguente: diventando *indifferente rispetto alla ricezione della grazia* (cf Gal 3,28; 1 Cor 7,17.20.24), la differenza sessuale acquisisce per il credente tutta la sua reale densità, avendo perso ogni carattere di necessità; essa può essere intesa come un *carisma liberamente esercitato*, avente come scopo l'edificazione del corpo di Cristo (cf 1 Cor 12). Altrimenti detto, la novità battesimale non conduce all'abolizione delle differenze sessuali, ma al fatto che la differenza può finalmente manifestarsi: quando interviene la nuova creazione, le differenze create appaiono più nettamente, poiché esse sono sottratte da ogni logica destinale. L'idea di un'indifferenza sessuale, nel senso di un rinnegamento del dato del corpo sessuato, è dunque totalmente estranea a Paolo, così come quella di un'assolutizzazione della differenza sessuale. La realtà più "originaria" nella nuova creazione è infatti la chiamata all'esistenza in quanto figli e figlie in Cristo, e proprio

questa relazione di generazione e di filiazione è l'elemento "fondatore". La differenza sessuale *non è altrettanto originaria e fondatrice*, anche se essa rimane imprescindibile per pensare l'identità personale<sup>46</sup>.

Un ultimo punto di bilancio riguarda *la preziosa breccia al Vangelo* che le comunità paoline hanno contribuito ad aprire in un contesto patriarcale e androcentrico, almeno a quattro livelli. La possibilità per le donne cristiane di non sposarsi e di vivere la condizione di *vergini* ha rappresentato un inaudito passo di liberazione, in contrasto con la mentalità e le politiche demografiche dell'epoca. Le donne cristiane di queste comunità godono di una vera e propria *libertà di parola* (esse possono pregare e profetizzare nell'assemblea) e della possibilità di *imparare*: anche questa è una novità (indossare il velo è solo un segno di distinzione sessuale, che risponde a necessità apologetiche, senza discriminare). La parità dei diritti degli sposi nel contesto della relazione sessuale, così come la necessità di accordarsi circa il rapporto fra sessualità e preghiera, esprimono un avanzamento considerevole verso *l'uguaglianza effettiva dei coniugi* cristiani. La presenza, nelle comunità paoline, di donne collaboratrici in ruoli di responsabilità, così come la stima che Paolo nutre e manifesta nei loro riguardi sono dati esegetici ormai accolti all'unanimità, al di là delle precisazioni sul modo d'intendere le figure in questione.

b) Nelle letteratura deutero e trito-paolina – fatta salva la peculiarità di ciascuna lettera – la differenza sessuale è considerata principalmente nel contesto della relazione *fra gli sposi*. Dunque le considerazioni di Ef 5,21-33 e di 1 Tm 2,8-15 non sono da estendersi indebitamente ad ogni donna rispetto ad ogni uomo. Nemmeno si dimenticherà che le indicazioni di questi pastori, avendo di mira *l'etica*, non pretendono di definire la costituzione antropologica della persona sessuata. L'analisi condotta ha mostrato, inoltre, che la considerazione del *contesto* culturale dell'epoca, con le sue norme e le sue convenzioni, è imprescindibile per comprendere correttamente tali scritti. In effetti, i condizionamenti sessisti delle società patriarcali hanno influenzato l'interpretazione del messaggio evangelico e reso ardua l'iscrizione della novità battesimale nelle varie comunità. Per

<sup>46</sup> I casi diversi dell'ermafroditismo e dell'omosessualità o, in un senso ancora diverso, quello della creatura non ancora formata (l'embrione), lasciano intendere che la realtà fondamentale è la relazione dell'essere umano con Dio, sulla quale e nella quale la differenza sessuale s'innesta: è dunque in questa relazione originaria che ogni differenza può e deve essere pensata.

descrivere l'evoluzione ravvisata in tali scritti abbiamo parlato, seguendo Michel Gourgues, di un «*irrigidimento progressivo*». Tale dinamica ha prodotto a mano a mano l'esclusione delle donne dai posti di responsabilità nelle comunità cristiane e una patriarcalizzazione della Chiesa, di cui abbiamo ravvisato i segni, almeno in due campi.

Per quanto riguarda la presa di *parola*, mentre nelle chiese paoline le donne profetizzano e parlano nell'assemblea, successivamente esse si scontrano con divieti in questi ambiti, in modo sempre più esteso. Ciò costituisce una grave limitazione della libertà battesimale, che ragioni apologetiche hanno forse reso necessaria, ma il cui peso è stato portato unicamente dalle donne, per molto tempo. Oggi, invece, il mutamento delle condizioni sociali invita ad imitare la libertà dell'autore della prima lettera a Timoteo, che ha saputo distaccarsi da un modello di chiesa irricevibile nel suo contesto, per proporre uno diverso.

Per quanto riguarda la *sottomissione*, il punto capitale è che gli sposi cristiani sono anzitutto esortati a viverla reciprocamente. Tale esortazione – presente in diversi scritti, anche se la sua espressione teologicamente più compiuta è la pericope di Ef 5 – ha come scopo il rafforzamento dell'unità e dell'amore fra marito e moglie, realtà pensate sul modello della relazione Cristo/Chiesa, che si esprime nella metafora della testa e del corpo. In questa linea, possiamo cogliere una tensione positiva tra la prospettiva della lettera agli Efesini e quella di Paolo ai Galati: Ef 5,21-33 afferma che l'autentica unione degli sposi è possibile unicamente in Cristo (cf Gal 3,28) e difende la non-discriminazione e, più ancora, la *comunione* d'amore (*una caro*) fra marito e moglie. Quando, invece, ci si riferisce unicamente alla pericope di Ef 5, per giunta isolandola, non è facile evitare il rischio di dimenticare la novità battesimale e di scivolare verso un modo unilaterale d'intendere la sottomissione, che penalizza le donne.

L'evoluzione che abbiamo qui sintetizzato permette una presa di coscienza di quanto sia stato arduo, fin dalle origini del cristianesimo, inscrivere nelle strutture la novità battesimale, specialmente per quanto concerne le donne. Questa consapevolezza – unita al contesto attuale, più favorevole a logiche di uguaglianza fra i sessi – mette *in guardia davanti alla violenza* più o meno esplicita ancora oggi presente nella Chiesa nella relazione fra uomini e donne. Ad esempio, nei tentativi di giustificare teologicamente una posizione sottomessa delle donne o addirittura una configurazione della loro persona che le renderebbe specificamente adatte ad un ruolo definito nella Chiesa. Ora, i risultati di questo articolo (e

del precedente) necessitano indubbiamente di essere completati, in particolare attraverso una più ampia considerazione della Bibbia (anzitutto i Vangeli, ma anche la Genesi) e una riflessione critica circa il modo in cui la Tradizione ha abordato la questione lungo i secoli, e specialmente da quando la “questione femminile” è esplosa. Tuttavia, l’asse teologico per ripensare la questione in modo fedele alla novità evangelica è già solidamente presente. In base a questa *prospettiva battesimale* dei rapporti, sarà possibile elaborare, per esempio, un’antropologia teologica inclusiva e incentrata sulla relazione (uomo/donna), non su un’idea astratta di “Uomo”; un’ecclesiologia più capace di valorizzare la presenza (ministeriale) delle donne nella compagine ecclesiale, a tutti i livelli; una riflessione teologica (cristologica, trinitaria) attenta alla differenza sessuale, specialmente nei linguaggi impiegati per di parlare di Dio<sup>47</sup>.

13 gennaio 2020

<sup>47</sup> Gli elementi or ora evocati sono oggetto d’approfondimento in un mio testo a cui mi permetto di rinviare, poiché da tale lavoro traggio anche il presente contributo, che è appunto la traduzione e l’adattamento del capitolo IV di *Filles et fils de Dieu. Égalité baptismale et différence sexuelle* («Cogitatio Fidei», 309), Édition du Cerf, Paris 2020.