

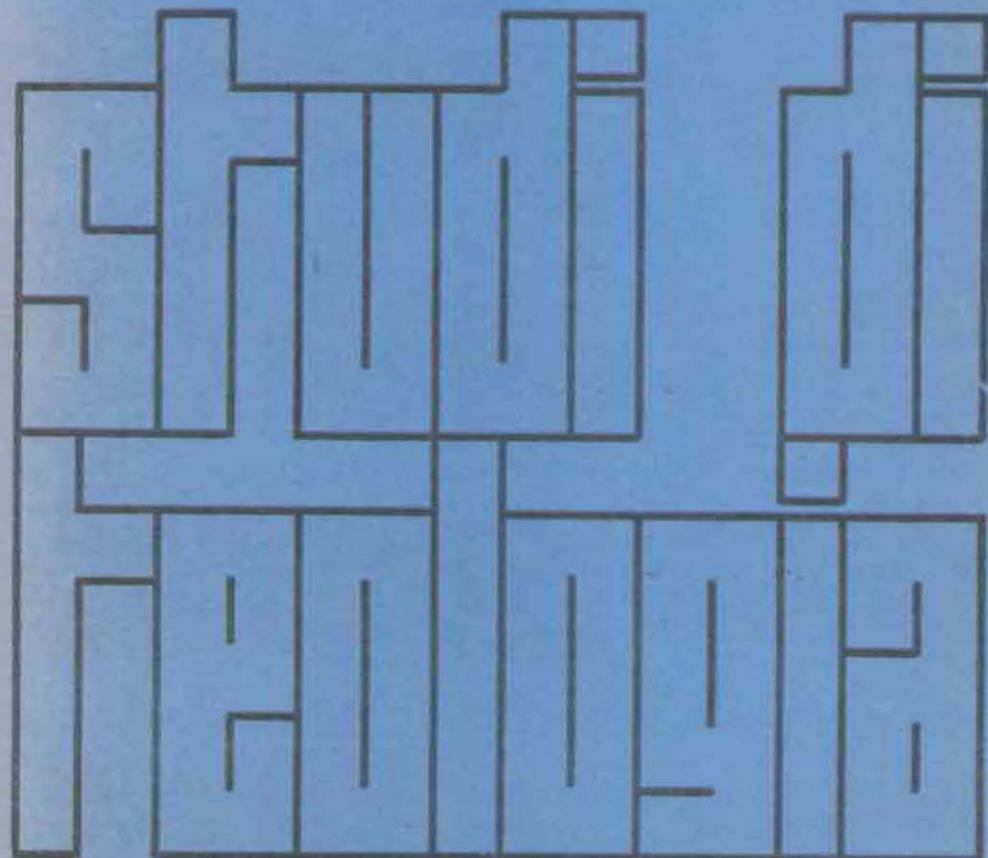
La donna
nella chiesa

14

Acquista la verità e non la vendere

אמת קנה ואל תמכר

La donna nella chiesa



14

Prezzo L. 4.000 (. . .)

Direttore:

Prof. Pietro Bolognesi

Amministrazione:

I.B.E.

Via del Casale Corvino, 50

00132 Fincocchio (Roma)

Abbonamento Annuo € 7.000 - Sostenitrice € 14.000.

I versamenti sono da effettuarsi sul CCP 31454000 intestato a Istituto Biblico Evangelico.

Gli abbonamenti non disdetti entro il 31 dicembre sono ritenuti riconfermati.

Per invio delle pubblicazioni, recensioni e corrispondenza con la redazione: Via J. della Quercia 81; 35100 Padova.

SOMMARIO- IntroduzioneARTICOLI- La donna nell'Antico Testamento

Patrizia Prota.....p. 143

- La donna nei vangeli

Jacques Blandinier.....p. 179

- La donna nelle lettere di Paolo

Marc Luthi.....p. 213

- L'uomo capo della donna?

Pietro Bolognesi.....p. 239

- Tesine riassuntive sul ministero femminile

Pietro Bolognesi.....p. 249

- Le esigenze della verità

.....p. 254

RASSEGNE- La donna e la Bibbia in alcune opere recenti

Rinaldo Diprose.....p. 255

SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE.....p. 260LISTA DEI LIBRI RICEVUTI.....p. 281INTRODUZIONE

Perché dedicare un numero della rivista alla donna nella chiesa? Sarebbe questo un tentativo per mettersi al passo con i tempi? Per seguire (in ritardo) le sollecitazioni dell'ambiente circostante? Per fare della demagogia (anche in teologia) a buon mercato?

La scelta di questo argomento risponde fondamentalmente a due motivazioni. La prima è costituita dalla volontà di comprendere e sottomettere ogni sfera del pensiero e della condotta cristiana all'autorità sovrana della Scrittura. C'è infatti bisogno di una costante riforma degli schemi umani affinché Dio sia onorato integralmente. Ora l'argomento della donna nella chiesa rimane uno di quei temi su cui ancora indagare. La seconda motivazione nasce, perché no, dalle sollecitazioni sempre più frequenti di cristiani impegnati che desidererebbero avere informazioni più ampie sulla questione. Anche se con il sentimento della precarietà di ogni opera umana, crediamo che questi due motivi siano sufficienti per legittimare questa indagine.

Ma il titolo di questo numero di *Studi di teologia* può trarre in inganno. Non si dovrebbe parlare solo delle sorelle. La realtà è tale che "il problema delle sorelle" è in realtà spesso "il problema dei fratelli". Nella chiesa infatti non esistono responsabilità facilmente separabili. Né l'uomo è senza la donna, né la donna è senza l'uomo, in modo tale che quando c'è qualcosa che non va nell'uno, ciò è probabilmente dovuto al fatto che vi sono carenze anche nell'altro. E' la reciprocità della loro relazione in seno alla creazione di Dio che induce a pensare in questi termini.

D'altro lato, ognuno di loro è posto singolarmente dinanzi al comandamento di Dio e ad esso deve ubbidire qualunque siano i torti e le insufficienze dell'altro. Mai e poi mai le infedeltà dell'uno possono essere ritenuti validi motivi per sottrarsi all'insegnamento della Parola di Dio. L'ubbidienza è prima di tutto qualcosa che ha a che fare con Dio e ci si sbaglierebbe a pensare diversamente. Il riferimento principale deve costantemente rimanere Dio e non l'uomo. L'animosità reciproca o meno, sembra avere come causa principale una ferita, vera o immaginaria, fatta al proprio orgoglio. E qui solo lo Spirito di Dio può intervenire per far sì che sia l'uomo che la donna accettino e facciano fruttare quel ruolo specifico che Dio ha assegnato a ciascuno di loro nel suo regno.

P.B.

ARTICOLI

La donna nell'Antico Testamento

Patrizia Prota^o

La presente ricerca è stata condotta nella prospettiva dell'accettazione dell'A.T. come Parola di Dio. Tuttavia, poiché è opportuno ricollocare l'insegnamento veterotestamentario nel contesto storico del tempo, è stato fatto riferimento anche alle legislazioni vicine.

CREAZIONE E SCOPO

I brani dell'A.T. da cui si possono trarre le verità relative alla donna, alla sua creazione ed al piano che Dio aveva preparato per lei, sono in realtà pochi e si possono racchiudere - com'è facile immaginare - nei primi tre capitoli della Genesi. Pochi, ma sufficienti a dare un'idea chiara al riguardo.

Nel primo capitolo l'autore ci informa che, quando tutto il resto della creazione era compiuto, Dio esclamò: "Facciamo l'uomo a nostra immagi-

^oQuesto articolo riprende, nelle sue linee essenziali, la tesi di laurea sostenuta dall'A. all'Istituto Universitario Orientale di Napoli.

ne e a nostra somiglianza, ed abbia dominio sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e sul bestiame e su tutta la terra e su tutti i rettili che strisciano sulla terra" (v. 26), e dopo aver detto ciò "Dio creò l'uomo a sua immagine; lo creò a immagine di Dio; li creò maschio e femmina" (v. 27).

Si rilevano da questi versetti tre informazioni fondamentali:

- a - L'uomo e la donna furono creati *ad immagine di Dio*, allo scopo di rappresentare Dio sulla terra e per dominarla;
- b - la donna partecipa *in misura uguale all'uomo* - sebbene, come vedremo, in modo diverso - a questi privilegi;
- c - essi furono creati con una *differenziazione sessuale* ("maschio e femmina"), che appare *creaturale e normale*.

Nel 2° capitolo la descrizione della creazione della prima coppia umana appare più particolareggiata. Apprendiamo qui che Dio creò prima l'uomo (maschio), il quale presto cominciò a sentirsi solo. Vana risultò la ricerca fra gli animali di quello che avrebbe potuto appagare il suo bisogno. Fu allora che Dio dichiarò: "Non è bene che l'uomo sia solo; io gli farò un aiuto (ebr. *ezer*) che gli sia convenevole (ebr. *kenegdo* - lett. 'come di fronte a lui')" v. 18. Si tratta della prima ed unica affermazione negativa del Creatore nei confronti di un suo atto creativo, ed anche molto negativa. Infatti nell'ebraico è stato adoperato il 'non' (*lō*) che, come sostiene Cas-

suto¹, fa pensare non semplicemente all'assenza di un bene, ma ad una mancanza dolorosa. Il Signore stava dichiarando la donna *indispensabile alla creazione*, affinché potesse essere considerata completa, e - più particolarmente - *all'uomo* affinché potesse essere veramente felice.

Dunque, l'uomo non è fatto per vivere da solo: è un essere sociale. Ma Dio non gli ha messo al fianco soltanto un altro essere umano, ma un "prossimo", una "presenza concretamente qualificata nell'ordine da lui disposto"². Egli ha dato ad Adamo una donna con quelle caratteristiche che meglio avrebbero potuto appagare ogni genere di bisogno; fra le altre cose "un aiuto convenevole", o meglio - dice l'ebraico - un "aiuto come di fronte a lui". Troppe volte questa espressione è stata addotta a prova della subordinazione femminile. E' importante ricordare, però, che nella Bibbia il termine *ezer* (aiuto) viene generalmente adoperato in riferimento a Dio che soccorre il bisognoso e l'afflitto. La parola - usata in questo caso in riferimento alla donna - denoterebbe piuttosto la sua priorità! Ma non è questo che si vuole dimostrare. Essa dovrebbe invece far riflettere sia l'uomo che la donna sull'importanza e la serietà del compito che il Signore ha voluto conferire alla donna quando ha usato il

¹ U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, Gerusalemme 1961, p. 126.

² H. Blocher, *Révélation des origines*, Lausanne 1979, p. 91 (tr. it., Roma 1984).

termine in questione.

Quanto a *kenegdo* (come di fronte a lui) si deduce facilmente che Dio ha dato all'uomo un essere che è il suo vis-à-vis, come la sua immagine riflessa in uno specchio, di conseguenza un essere molto simile a lui. E dato che l'uomo è un essere sociale, emotivo, spirituale, intellettuale, ciò vuol dire che anche la donna dispone di queste stesse caratteristiche. La verità di questa somiglianza fra l'uomo e la donna è già rivelata al 1° capitolo, dove è scritto - come abbiamo già notato - che *i due sono ad immagine di Dio*. Anche la distinzione "maschio e femmina" rivela di per sé *l'uguale umanità dei due sessi*.

Nel II° capitolo questa speciale unità e parità di natura che unisce l'uomo e la donna viene dimostrata con parecchie immagini:

- quando il Signore decise di dare una compagna all'uomo, egli fece cadere Adamo in un profondo sonno, ne estrasse una costola (ebr. *zelah*, che significa anche fianco), e con essa formò la donna. L'insegnamento che se ne trae è chiaro: Dio non prese un diverso grumo di terra per creare la donna; in questo modo i due avrebbero avuto una relazione alla madre terra, ci troveremmo dinanzi a due diverse opere divine, indipendenti tra loro. Invece Dio trasse la donna dall'uomo, il che dimostra che essi sono *essenzialmente uguali*.
- Alla vista della sua compagna Adamo esclamò:

"Questa, finalmente, è ossa delle mie ossa e carne della mia carne" (v. 23), adoperando una espressione ebraica che indica parentela di sangue (cf. Gen. 29,14; Giud. 9,2; II Sam. 5,1; ecc.). Egli riconosceva in lei un congiunto e sottolineava, in tal modo, *quel che aveva in comune con lei*.

- E' da notare anche il nome generico che Adamo scelse per la sua compagna e cioè "donna". L'italiano non ci permette di apprezzare il motivo di questa scelta, basata su un gioco di parole. L'ebraico suona così: "Ella sarà chiamata *isha* (donna) perché da *ish* (uomo) è stata tratta" (v. 23).

Si è parlato finora di *uguaglianza* e di *somiglianza*, ma c'è un terzo concetto su cui è doveroso soffermarsi: quello della *diversità* fra l'uomo e la donna, determinata dalla loro differenza sessuale. Una diversità che, come giustamente sottolinea Blocher³, non riguarda solamente il fisico, perché la femminilità impregna la persona nel suo complesso, e quindi influenza anche l'intelligenza, la sensibilità, la volontà. E del resto, affinché l'uomo e la donna possano essere veramente vis-à-vis - aggiunge lo studioso - non è forse necessario che siano diversi, sulla base della loro comune umanità?

La Bibbia ci presenta questa diversità non in termini di antagonismo, ma di *corrispondenza* o *complementarietà*: l'uomo e la donna non sono la

³ H. Blocher, *op. cit.*; p. 95.

ripetizione l'uno dell'altro, ma son fatti per integrarsi a vicenda. Le diverse immagini a cui accennavamo sopra lo dimostrano. E' da notare anche che al v. 24 è scritto che l'uomo abbandonerà la casa paterna per unirsi a sua moglie e formare un altro focolare. "Saranno una stessa carne" dice la Bibbia, meglio ancora un solo "essere", dato che l'ebraico "carne" non si riferisce solo all'elemento corporeo dell'uomo, ma a tutta la sua persona.

Prima di proseguire oltre non sarà superfluo ricordare e sottolineare che il fatto che l'uomo e la donna siano "maschio e femmina" è soltanto una verità secondaria su loro. La storia dimostra una tendenza ad imprigionare la donna nella sua femminilità, a danno della sua partecipazione alla vita. Ma la Bibbia - lo abbiamo già ricordato - pone l'enfasi non già sulla diversità, ma sulla loro somiglianza ed uguaglianza.

Concludiamo queste considerazioni sul secondo capitolo della Genesi rilevando un ultimo, importante particolare: la Bibbia rivela che un *ordine regge il rapporto fra i sessi*. E' quel che sosterrà parecchi secoli dopo l'apostolo Paolo quando affermerà: "L'uomo è il capo della donna" (I Cor. 11,3). Il motivo di questo ordine ci viene dato dallo stesso apostolo più avanti nel brano: "L'uomo non fu creato a motivo della donna, ma la donna a motivo dell'uomo" (v. 9). Si tratta di una verità inconfutabile e che in effetti rende significativa la successione. Altri indizi si possono individuare in Gen. 2,24, dove è

all'uomo che tocca l'iniziativa di formare un altro focolare e in 2,23 e 3,20 dove l'uomo dà alla donna il nome: quello generico (donna) e quello personale (Eva), il che è segno della sua autorità. Ma Blocher afferma che la bilancia è meno ineguale di quanto la cosa non possa far credere. Egli vi scopre come un "sottile equilibrio", sostenendo che in tutti i rapporti terreni, come nella trascendenza attiva, il lavoro o il dominio, l'uomo rappresenta Dio in modo più evidente di quanto non faccia la donna. Ma di primo acchito è la donna che rappresenta meglio l'umanità nel suo rapporto con Dio: ogni persona - maschio o femmina che sia - deve accettare una situazione femminile, cioè essere da Dio e per Dio, ricevere e portare il seme della sua parola ed il nome che Egli dà. In conclusione, sia l'uomo che la donna - creati entrambi ad immagine di Dio - svolgono la loro parte nel rappresentarlo e nel corrispondergli.

Siamo così giunti al terzo capitolo della Genesi, il famoso capitolo della disubbidienza, che descrive il peccato commesso ed i risvolti tragici di una felice situazione. Qui la donna appare come colei che, avendo dato ascolto alla tentazione, mangia il frutto dell'albero proibito ed invita l'uomo ad imitarla. Le conseguenze della disubbidienza commessa fanno immediatamente sentire la loro presenza: la paura si impossessa dei suoi autori, l'armonia si spezza. All'interrogatorio segue immediatamente la sentenza del giusto giudice. Essa coglie i colpevoli in un modo personale e si adatta alla situazione propria di ognuno di

essi.

La donna subirà, in quanto essere umano, le pene previste per l'umanità in generale, ma la sua condanna specifica riguarderà le due relazioni tipiche della femminilità: la maternità ed il rapporto con il marito. "Io moltiplicherò grandemente le tue pene e i dolori della tua gravidanza" (v. 16a): il potere della procreazione resterà, ma esso comporterà numerose sofferenze: "I tuoi desideri si volgeranno verso il tuo marito, ma egli dominerà su te" (v. 16b): anche il rapporto coniugale continuerà a sussistere, ma in che modo?

Ecco ancora una volta il pensiero di Blocher al riguardo: "Il destino della donna, aiuto e vis-à-vis dell'uomo, non cesserà di far sentire la sua forza. Ma, a motivo del peccato, anche questa benedizione tornerà a sua propria caricatura. L'uomo abuserà della sua posizione, approfitterà della situazione, sfrutterà il desiderio che porta la donna verso di lui e ne farà la catena di una schiavitù. Egli dominerà su colei che chiede amore".⁴ E' forse possibile negare la veridicità di queste affermazioni? La storia stessa ne è testimone.

LO STATUS FAMILIARE E SOCIALE DELLA DONNA

Prima di penetrare nel mondo ebraico dell'A.T. al fine di ricercare la posizione che in esso

⁴ Op. cit., p.179.

occupava la donna, è opportuno fare due considerazioni: a) L'epoca che andiamo trattando è posteriore agli avvenimenti descritti nel terzo capitolo della Genesi, e quindi *ne rispecchia le conseguenze*; b) Sebbene alcuni studiosi, sulla scia di Smith, ritengono che la famiglia israelita fosse, ai suoi primordi, di tipo matriarcale, si può affermare con certezza che "il mondo dell'A.T. è chiaramente improntato al *modello patriarcale* fin dai documenti più antichi che possediamo".⁶

La posizione della figlia

Nel mondo ebraico dell'A.T. i figli, tutti distintamente, erano considerati un dono di Dio, ed il fatto di averne era per i genitori un grande onore. Tuttavia, ai maschi veniva conferito un valore maggiore, perché erano loro che conservavano il patrimonio della famiglia e soprattutto ne portavano avanti il nome. A questo proposito sarà bene ricordare che il *nome* in Israele, ed in tutto il mondo semitico in generale, è un concetto veramente importante. Con esso si definisce l'anima di una persona, la quale, a sua volta, comprende l'ego, la personalità, la

⁵ W.R. Smith, *Kinship and Marriage*, London 1885.² 1903.

⁶ R. De Yaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, 2 Voll. Paris 1958-60, (tr. it. Iorino 1964, p.30). Per un'ampia bibliografia sulla donna nell'antichità cf. J. Gould "Women in Classical Athens" *Journal of Hell. St.* 100 (1980) pp. 38-59.

coscienza, ed oltre a ciò le ricchezze, le benedizioni, l'onore e le conquiste della persona stessa. Dato che il maggior interesse dell'ebreo è che alla sua morte la sua "anima" non scompaia, è facilmente comprensibile l'importanza di un figlio maschio che ne porti il nome permettendo alla sua anima di continuare a vivere.

Tuttavia, anche una ragazza aveva in famiglia il suo valore ed il suo ruolo. La cosa risulta evidente quando consideriamo due aspetti della vita ebraica molto importanti:

- a) siamo nell'ambito di un popolo dall'economia originariamente nomade e poi agricola. In questi due tipi di società tutti i figli, senza distinzione di sesso, rappresentano un *avvenimento dell'apporto lavorativo*, quindi una risorsa economica per il padre. Dalla Bibbia risulta infatti che una ragazza svolgeva determinati compiti, come custodire il gregge (Gen. 29,6), attingere l'acqua al pozzo (Gen. 24,15 ecc.), spigolare nei campi (Rut. 2,2);
- b) il maggior interesse degli ebrei era nella discendenza, e di conseguenza una figlia non rappresentava soltanto una risorsa economica per il padre come lavoratrice, ma anche una *moglie* e principalmente una *madre* potenziale in cambio della quale un uomo avrebbe donato un gran prezzo (di questo ci occuperemo più avanti).

Queste considerazioni spiegano in parte anche il

⁷
J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, 4
Voll.: Copenhagen 1926, 1/11, p. 254.

motivo per cui Israele attribuiva enorme valore alla verginità di una ragazza, la quale doveva ben guardarsi dal considerare questo aspetto della sua persona con superficialità. La legge infatti prevedeva severe punizioni nei riguardi di colui che violava la verginità di una ragazza e di colei che si dava ad un uomo senza essere legata a lui dal matrimonio. Ci riferiamo ai casi di seduzione e violenza e quello di fornicazione (Es. 22,16,17; Dt. 22,28,29 e 22,23-27). Naturalmente, l'importanza di un giusto uso del sesso è anche da ricollegare, come tanti altri aspetti della vita ebraica, alla santità che è propria di Jahwè (cf. Lev. 19,1; 20,26; 21,8; ecc.) e che esige anche dall'uomo che sia santificato, ossia separato dal profano (Lev. 17,1).

La figlia non sposata *dipendeva totalmente da suo padre*. Era lui che generalmente si occupava della scelta dello sposo (cf. Gen. 24,33-53; 29,18, 19,23 ecc.). Egli poteva disporre di lei come riteneva più opportuno in determinate circostanze (cf. Gen. 19,8; ecc.). Inoltre secondo la legge di Esodo 21,7-11 un padre poteva "vendere" la figlia come serva, il che avveniva in casi di estrema indigenza e a determinate condizioni. Infine, in caso di ingiuria contro una ragazza al padre spettava il risarcimento dei danni derivati (Es. 21,31).

In Israele tutti i figli avevano diritto all'istruzione, che consisteva principalmente in insegnamenti riguardanti Dio e le Sue leggi (cf. Dt. 6, 6,7; 4,9; 6,20; 31,13 ecc.). Ma, a diffe-

renza del maschio, la femmina riceveva questo tipo di istruzione solo nell'ambito familiare, in occasione di certe feste, in giorno di sabato e durante le letture pubbliche e le predicazioni fatte al tempio, alle quali il Pentateuco sembra convocare indistintamente uomini, donne e bambini (Dt. 31,12). Di norma dunque la ragazza restava sotto la direzione di sua madre, che la insegnava quel che maggiormente le competeva in qualità di donna.

La posizione della moglie

Una ragazza che desiderasse sposarsi, a parte la scarsa libertà che aveva nella scelta del compagno, era tenuta a sposare un uomo appartenente al popolo d'Israele. La legge infatti vietava solennemente agli ebrei di sposare degli stranieri, sia per motivi di sangue, sia per motivi di carattere strettamente religioso, dato che, trattandosi di pagani, avrebbero potuto sviare gli israeliti dalla loro fede nell'Iddio vivente (Es. 34,15,16; Dt. 7, 3,4.). Una piccola eccezione costituivano le donne prigioniere di guerre, le quali potevano essere sposate da un ebreo dopo una cerimonia simboleggiante la rinuncia al loro ambiente d'origine (Dt. 21,10-14).

Il giorno del matrimonio la sposa era vestita riccamente (Sal. 45,14) ed ornata di gioielli (Is. 61,10). Un velo le copriva il viso (Cant. 4,1-3; 6,7) e veniva tolto solo nella camera nuziale (fu a motivo del velo che Giacobbe non si accorse della sostituzione di Lea a Rachele -

Gen. 29,23-25). Poi la ragazza raggiungeva la casa dello sposo (Sal. 45,16). La festa durava sette giorni (Gen. 29,67), ma il matrimonio veniva consumato fin dalla prima notte (Gen. 29,23), di cui si conservava il panno macchiato di sangue, che provava la verginità della ragazza e che serviva da testimonianza in caso di calunnia da parte del marito (Dt. 22,13-21).

L'amore sponsale ci viene presentato nell'A.T. come un profondo affetto fra due giovani voluto e santificato da Dio. Esso assume anche un valore simbolico: rappresenta il rapporto fra Jahwè ed il popolo di Israele. Ecco perché Israele viene spesso definita la fidanzata o sposa di Jahwè. E qui è importante, dato l'argomento che stiamo trattando, far notare che l'immagine di Israele-sposa non è - come si vuol far credere talvolta - una prova della disistima della donna in un rapporto matrimoniale: Il termine di paragone sta altrove. "Israele, in quanto sposa di Jahwè, è stato tratto in mezzo agli altri popoli, adornato e nobilitato per l'unione con Lui, e deve servire Jahwè non già con timore servile, ma con amorevole devozione"⁸.

La moglie: proprietà di suo marito? sposandosi, la donna lasciava i suoi genitori ed entrava a far parte del clan di suo marito. Nell'A.T. essa viene elencata insieme con le altre possessioni di un uomo, come il servo, il bue e l'asino

⁸ Ketter, *Cristo e la donna*, Torino 1953, p. 52.

(Es. 20,17). Inoltre il marito viene definito il *ba'al* di sua moglie (Es. 31,3,22; II Sam. 11,26; ecc.), termine generalmente adoperato nella Bibbia con significato di "padrone" o "possessore", come quando per dire che egli è il *ba'al* di un terreno o di una casa. E qui si impone necessaria una domanda: avveniva forse all'atto del matrimonio una vera e propria compravendita, che faceva della donna una proprietà di suo marito? Molti studiosi sono di questo parere, e probabilmente a motivo di un'usanza attestata in Israele, cioè quella di dare al padre della sposa, all'atto del matrimonio, una somma di danaro (che talvolta veniva sostituita da un servizio). Stiamo parlando del *mohar*, di cui troviamo scritto soltanto in Gen. 34,12; Es. 22,15 e I Sam. 18,25.

Sebbene di primo acchito il *mohar* conferisca al matrimonio israelitico l'apparenza di una compera, le cose non stanno così. Si deve parlare invece, come suggeriscono diversi studiosi, di "compensazione"⁹. Pensiamo ancora una volta al valore di una donna presso le società antiche (in quanto moglie e madre potenziale e inoltre lavoratrice nei campi e nel gregge); ricordiamo poi il significato di un dono presso gli antichi semiti, che consisteva nell'esprimere e rafforzare il legame sociale fra gli interessati e prevedeva sempre un ritorno di egual valore. E' sulla base di queste considerazioni che Burrows

⁹ M. Burrows, *The Basis of Israelite Marriage*, New Haven 1938, pp. 9-15; R. De Vaux, *Op. cit.*, p. 37.

sostiene che nel matrimonio isrealitico che fa uso del *mohar* una famiglia dà un prezioso possesso, cioè una figlia, e l'altra, per mettersi al suo stesso livello, ricambia con un regalo¹⁰ che possa in qualche modo egualiarne il valore.

Stabilito dunque che *la moglie non era una "proprietà"* - nel senso più stretto della parola - resta da spiegare l'uso del termine *ba'al*. E qui entriamo, come si può facilmente dedurre, in un altro argomento, e cioè il rapporto fra i coniugi. Ebbene, *l'evidente subordinazione femminile non può essere negata*. Tuttavia, come afferma Neufeld, il rigore di questa subordinazione veniva inevitabilmente affievolito da una *profonda intimità, dal rispetto e dall'amore che caratterizzava il rapporto coniugale in Israele*¹¹. I pochi racconti biblici che ci permettono di penetrare nell'ambito di una famiglia, rivelano l'immagine della moglie stimata, amata da suo marito e inoltre esercitante il ruolo di consigliera (anche se talvolta, purtroppo, in modo negativo!). Pensiamo per esempio all'amore che Isacco portava per Rebecca (cfr. Gen. 27,46-28,1), o la tenerezza con la quale Elkana parlò ad Anna, afflitta per la sua sterilità (I Sam. 1,8). Ed ecco il pensiero di Pedersen a proposito del termine in questione: "...*Ba'al* presuppone sempre

¹⁰ *Op. Cit.*, p. 15.

¹¹ E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws*, London 1944, p. 232; L. M. Epstein, *Marriage Laws in the Bible and the Talmud*, Cambridge 1942.

una comunità psichica, una totalità, e designa la volontà che governa in questo ambito. La parola non significa sovranità unilaterale... Affinché un uomo possa diventare un *ba'al* deve esistere una relazione intima, ed egli esercita i poteri entro i suoi limiti... Non è un despota isolato, ma il centro da cui scaturiscono forza e volontà e si propagano in tutta la sfera che appartiene a lui ed a cui lui appartiene"¹².

A proposito del potere che il marito esercitava su sua moglie, è da rilevare la notevole differenza che esiste fra il caso ebraico e le nazioni vicine. Presso i babilonesi, a seguito di litigi col marito o di negligenza, la donna poteva essere punita perfino con la morte (C.H. § 143), o essere relegata alla posizione di schiava (§ 141) o, infine, in caso di debito, essere consegnata per un certo periodo nelle mani del creditore, al fine di estinguerlo (§ 177). Anche presso gli assiri, le relative leggi concedevano ad un marito in taluni casi di castigare e punire corporalmente la moglie (§§ 24, 58-59). Nell'A.T. invece non troviamo nessuna legge che permettesse ad un uomo di punire e neanche vendere sua moglie. Egli poteva solamente ripudiarla o accusarla di adulterio.

La questione relativa al divorzio. Dalla legge veterotestamentaria relativa al divorzio (Dt. 24,1) si rileva che: a) la facoltà di chiedere il divorzio era conferita soltanto all'uomo; b) egli

¹² J. Pedersen, *op. cit.*, p. 63.

poteva chiederlo qualora trovasse in sua moglie alcun che di "vergognoso"; c) al divorzio avveniva con la semplice consegna di un "libello di ripudio" (cf. Is. 50,1; Ger. 3,8). Si trattava di una dichiarazione contraria a quella con cui era avvenuto il matrimonio, cioè: "Essa non è più mia moglie ed io non son più suo marito" (Os. 2,4).

L'uomo soltanto, dunque, poteva in pieno diritto ripudiare sua moglie. Ma che cosa intendevano gli ebrei per "vergognoso"? La Bibbia non è chiara al riguardo. Pedersen ritiene che il motivo di divorzio più comune fosse la sterilità, considerando il forte legame che univa un uomo alla moglie che gli aveva procurato dei figli¹³. Ma a questo non possiamo aggiungere altro se non notare che in epoca rabbinica l'interpretazione del testo ha visto sorgere due scuole: quella di Shammai, che permetteva il ripudio solo in caso di adulterio e cattiva condotta, e quella di Hillel che, all'estremo opposto, considerava valido motivo di divorzio anche una voce troppo stridente o una cattiva cottura del cibo.

In due soli casi - come vedremo poi - l'uomo perdeva la facoltà di chiedere il divorzio e precisamente, a) quando aveva accusato ingiustamente sua moglie di non essere vergine nel giorno del matrimonio (Dt. 22,19); b) quando l'aveva violentata (Dt. 22,28,29). Con l'atto di ripudio la donna riacquistava la libertà. De Vaux ritiene che anche in Israele - come presso i babilonesi -

¹³ *Op. cit.*, p. 231.

erano annesse al ripudio determinate condizioni pecuniarie¹⁴. Secondo i contratti di Elefantina la donna conservava il *mohar* ed il marito pagava anche il prezzo del riscatto. La donna ripudiata poteva risposarsi ed essere nuovamente ripudiata. Ma se il secondo marito moriva, il primo non poteva riprenderla con sé, perché ormai contaminata (Dt. 24,2-4).

Ricordiamo che il Signore si dichiarò contrario al divorzio e inoltre mise in guardia i mariti che agivano perfidamente ed erano infedeli alle loro mogli (Mal. 2,14-16)¹⁵.

Diversamente dalle leggi dell'A.T., il C.H. conferiva alla donna la possibilità di chiedere il divorzio (§ 142), ma solo dopo il consenso del giudice che riconosceva la colpevolezza del marito. Presso gli assiri molto probabilmente la donna non aveva il diritto di chiedere il divorzio, ma esso avveniva automaticamente in seguito all'assenza prolungata e ingiustificata del marito (A § 36).

Cenni sulla poligamia. Il racconto della creazione della prima coppia umana ci presenta l'istituzione di un matrimonio di tipo monogamico. No-

¹⁴ *Op. cit.*, p. 45.

¹⁵ A. Iosato "Il ripudio: delitto e pena (Mal. 2;10-16)" *Biblica* 59 (1978) pp. 548-553; M. Adinolfi, *Il femminismo della Bibbia*, Roma 1981, pp. 61-71.

tiamo anche che in epoca profetica la monogamia viene assunta a simbolo della unione fra Jahwè ed il popolo d'Israele, laddove la poligamia viene paragonata al politeismo e alla adorazione idolatrica (cf. Is. 1,1; Ger. 2,2; Ez. 16,8; Os. 2,4). Tuttavia, nella storia che va da Abramo fino ai re, la poligamia risulta un dato piuttosto frequente e la legge mosaica non la vieta. L'esistenza della poligamia si spiega se consideriamo che più mogli potevano soddisfare meglio l'esigenza della discendenza. Ma in pratica essa era privilegio di pochi, cioè dei ricchi, dato che tenere a carico più mogli e figli era una spesa non indifferente e per un ebreo il mantenimento della famiglia era uno dei doveri più importanti.

Che tipo di rapporto veniva a crearsi fra il marito e le sue mogli? L'A.T. non ci fornisce molti esempi al riguardo. Ma ricordiamo che la Legge prevedeva punizioni contro coloro che usavano parzialità fra le mogli (Dt. 21,15-17). Inoltre, dai pochi esempi, sembra che un marito tenesse le mogli in eguale considerazione, sebbene era possibile che una fosse più amata dell'altra (cf. Gen. 31,4-14; I Sam. 1,2,5,6). Quel che è evidente in fatto di poligamia nell'A.T. è invece l'antagonismo che veniva a crearsi fra le mogli stesse, il quale diveniva spiccato quando una delle due scopriva di essere sterile (cf. Rachele e Lea - Gen. 30, e Anna e Peninna - I Sam. 1).

I diritti del marito sulla moglie nei casi di infedeltà. Tali diritti variavano a secondo che

si trattasse di adulterio vero o proprio, di sospetto, o di calunnia del marito stesso.

Per gli antichi ebrei era "*adultera*" la donna che mancava alla fede giurata nei confronti del suo sposo o del suo fidanzato (ricordiamo che il fidanzamento era simile al matrimonio, dato che poteva essere sciolto solo col divorzio). L'adulterio, solennemente vietato da Dio (Es. 20,14; Dt. 5,18), viene elencato insieme agli atti che ledono il prossimo, ma a questo bisogna aggiungere una considerazione di carattere strettamente religioso (Lev. 18,20). Ciò spiega la durezza delle punizioni previste: la *morte* per entrambi i colpevoli (Lev. 20,10; Dt. 22,22,23-27), che avveniva il più delle volte attraverso lapidazione. Disposizioni simili a quelle ebraiche si ritrovano nel C.H. e nelle leggi dell'Assiria.

Nel caso in cui un uomo *sospettasse* di infedeltà sua moglie, la Legge stabiliva che il giudizio spettasse a Dio e si rivelava attraverso un lungo procedimento (Num. 5,11-31): l'uomo doveva condurre sua moglie davanti al sacerdote e presentare per lei l'oblazione di gelosia. Il sacerdote faceva poi bere alla donna dell'acqua contenente polvere: se questa produceva in lei amarezza e le faceva gonfiare il ventre e smagrire i fianchi, ciò significava che era colpevole. In questo caso ella diventava oggetto di maledizione in mezzo al popolo. In caso contrario veniva riconosciuta innocente.

Il caso della donna che, all'indomani del matrimonio, veniva *ingiustamente accusata* da suo marito di essergli stata infedele durante il fidanzamento, veniva risolto in questo modo: i genitori della ragazza dovevano portare i "segni della verginità" davanti agli anziani della città quale prova evidente della calunnia. L'accusa procurava all'uomo un doppio castigo: un'ammenda di ben 100 sicli d'argento da dare al padre della ragazza per aver diffamato una vergine d'Israele, e l'obbligo di tenerla sempre con sé non avendo la possibilità di ripudiarla. Se poi l'accusa era fondata, come abbiamo già visto, la donna veniva punita con la morte per lapidazione.

La posizione della madre

Meglio non potrebbe essere espressa l'importanza di essere madre presso gli antichi ebrei di quanto non faccia Pedersen quando afferma: "La maternità è la *licenza della nobiltà* della donna, attraverso la quale ella acquista il *suo posto nella vita e una parte nella famiglia*"¹⁶.

Abbiamo già notato che l'ebreo desiderava un figlio, soprattutto maschio, più d'ogni altra cosa al mondo. Ecco perché la maternità conferiva ad una donna dignità ed onore e perché ogni donna ebrea mirava nella vita a sposare un uomo e procurargli dei figli. La maternità era dunque motivo di orgoglio per colei che la sperimentava, tant'è vero che una schiava che si accorgeva di

¹⁶ *Op. cit.*, p. 71.

essere incinta si permetteva di guardare con disprezzo la sua padrona (Gen. 16,4). La sterilità, al contrario, era motivo di vergogna (cf. Gen. 30,23,24) e spesso, per essere in qualche modo lavata del suo obbrobrio, colei che ne era vittima chiedeva* a suo marito di unirsi ad un'altra donna (cf. Gen. 16,2; 30,9 ecc.).

Qualunque fosse l'opinione degli ebrei nei confronti di una donna, per la madre essi non nutrivano che rispetto. Un uomo era più vicino a sua madre che a sua moglie (cf. Giud. 14,16). Ma quel che maggiormente colpisce è il fatto che il rispetto, l'obbedienza e l'onore dovute, *non era minimamente inferiore a quello che spettava ad un padre* (cf. Es. 20,12; 21,15; 21,17; Dt. 27,16; Pr. 20,20; 30,17 ecc.). L'A.T. colloca anche la donna al fianco di suo marito nell'assolvere al compito di impartire ai figli insegnamenti di carattere morale, pratico e soprattutto spirituale. In relazione a questo i due vengono sempre citati insieme (cf. Dt. 21,18-19; I Re 19,20) e più volte nel libro dei Proverbi il figlio viene invitato ad ascoltare e a mettere in pratica gli insegnamenti che ha ricevuto da sua madre (1,8; 6,20, 15,20, 19,26; 20,20; 23,22,25). Una particolare attenzione merita il cap. 31 (v. 1), dove è detto che le sagge parole del re Lemuel gli sono state insegnate da sua madre.

La profonda considerazione in cui era tenuta una madre in Israele si riscontra anche nella particolare posizione di cui godeva la madre del re, cioè la *ghebira* (termine generalmente adoperato

to come parallelo di *adôn* - "signore" - il cui femminile in ebraico non esiste). Il titolo comportava una dignità e dei poteri particolari (cf. I Re 1,19; 2,13 ss.; II Re 11,1).

La posizione della vedova

Il termine ebraico *'almanah* comporta nel suo significato fondamentale l'aspetto del divenir soli, dell'abbandono. Già la parola di per sé dimostra, dunque, che le vedove erano membri del corpo particolarmente bisognosi. La situazione di oppressione di queste persone affonda le sue radici nella posizione stessa della donna, soprattutto in relazione a certe disposizioni del diritto ereditario. La legge infatti stabiliva che quando moriva un uomo *l'eredità passava ai soli figli maschi*; in mancanza di figli maschi, essa passava alle *figlie*. Ma nel caso in cui un uomo morisse senza lasciare figli - né maschi, né femmine - la Legge dichiarava che l'eredità passasse ai suoi consanguinei di sesso maschile, cioè solo agli ascendenti della linea maschile (Lev. 27,1-11). Dunque, *le vedove erano completamente escluse dall'eredità*. Ecco perché il più delle volte venivano a trovarsi in una situazione di estrema indigenza (cf. I Re 17,8-15 e II Re 4,1-7).

Ma la Legge se ne prendeva cura. Essa infatti stabiliva che non si doveva prendere in pegno il loro vestito (Dt. 24,17); che alla fine di ogni triennio la decima spettasse anche a loro (Dt. 14,29; 26,12s.); che doveva essere loro garantita la spigolatura nei campi (Dt. 24,19ss.); che dove-

vano essere invitate ai pasti sacrificali e alle feste (Dt. 16,11,14). Oltre a ciò, Dio stesso se ne prendeva cura (Ger. 49,11; Dt. 10,18; Pr. 15,25; Mal. 3,5 ecc.).

Il caso della vedova che non aveva figli era un po' diverso. Infatti la donna poteva risposarsi, ma principalmente allo scopo di procurare discendenza a suo marito. In ciò abbiamo il cosiddetto "matrimonio leviratico" (Dt. 25,5-10), secondo cui in una casa in cui vi erano diversi fratelli, se uno di essi moriva, un altro - il *levir* - doveva sposarne la moglie e recare discendenza al fratello. Nel caso di un rifiuto, la Legge prevedeva una cerimonia che intendeva recare infamia all'uomo. In una simile circostanza - o in mancanza di *levir* - la donna poteva rimaritarsi fuori della famiglia di suo marito e nel frattempo ritornare alla casa di suo padre (Ruth 1,8).

Mentre nella legge mosaica la vedova non era direttamente protetta in virtù del matrimonio, le leggi assiro-babilonesi stabilivano per lei delle leggi particolari.

La posizione della schiava

La "schiavitù" in Israele è un argomento molto dibattuto fra gli studiosi, i quali si pongono in primo luogo il problema dell'esistenza o meno di schiavi di origine israelita. La questione sorge in considerazione del fatto che la Legge vetero-testamentaria dichiarava espressamente che un

israelita costretto dalla miseria a vendersi come schiavo, non doveva essere trattato come tale (Lev. 25,39-44). Ma il problema è molto complesso e questo non è la sede adatta per discuterne. Da questo momento in poi si farà una distinzione fra la schiava ebrea e quella pagana, tenendo conto che, per quel che concerne la prima, è da preferire il termine "serva".

Le schiave svolgevano generalmente servizio di domestiche presso una padrona. Esse potevano divenire concubine del padrone, nel qual caso la loro condizione migliorava, ma conservavano la loro condizione di schiava (Gen. 16,6). Talvolta svolgevano lavoro di balie (II Sam. 4,4; II Re 11,2). La "schiava" ebrea era generalmente figlia di un uomo che era stato costretto a venderla perché estremamente povero o profondamente indebitato. Il padrone che la prendeva con sé si impegnavo a sposarla (nel qual caso diventava sua moglie a tutti gli effetti) o a darla in sposa a suo figlio (il che le dava il diritto di essere trattata come una figlia; Es. 21,7-11). La schiava straniera - invece - poteva essere acquistata all'estero o da stranieri residenti fra il popolo d'Israele ed era considerata una proprietà (Lev. 25,44,45). Talvolta veniva presa in occasione di una guerra insieme al suo bottino (Dt. 21,10-14).

Quanto alla condizione delle schiave apprendiamo che potevano riposare il sabato (Es. 20,10; 23,12); che erano protette contro la concupiscenza degli uomini (Es. 20,17); che potevano 'gioire davanti all'Eterno' e mangiare i cibi sacri (Dt.

12,12,18); che potevano celebrare le feste religiose (cf. Dt. 16,11,14). Infine, il diritto in generale presupponeva che se un padrone colpiva uno schiavo al punto da fagli perdere un occhio, egli doveva lasciarlo libero (Es. 21,26,27) e se lo colpiva fino a farlo morire, egli doveva essere punito (Es. 21,20,21).

La posizione della concubina

L'A.T. usa tre termini diversi per definire la concubina, e precisamente *amah*, *šifbah* e *pilegesš*. Una distinzione netta tra le tre appare piuttosto difficile, dal momento che spesso i termini si confondono e si scambiano. Sembra comunque che il grado più umile fosse quello della *šifhah*, la quale appare spesso nella stessa categoria dello schiavo (Gen. 12,16; 20,14; 24,35; 30,43 ecc.). La *amah* viene definita da Lattes la "ancella". Dalle parole che Abigail rivolge a Davide quando le comunica che vuole prenderla in moglie (I Sam. 25,41), sembra che godesse di una posizione sociale superiore alla *šifhah*. Tuttavia, il termine viene spesso adoperato in riferimento ad una schiava o ad una *šifhah* (Gen. 16,12; 21,19-30,3; 30,4); inoltre anche la *amah* appare nella categoria dello schiavo (Es. 20,10,17; 21,26,27; Lev. 25,6 ecc.) ed alcuni passi sembrano affermare che essa godesse della sua stessa posizione sociale (Es. 21,32; Lev. 25,44; Dt. 15,17). In quanto alla *pilegesš*, invece, l'A.T. sembra porre l'accento sul fatto che metteva al mondo dei figli (Gen. 22,24; 25,6; 36,12; Giud. 8,31; ecc.) e non viene mai citata in relazione a

qualche genere di lavoro. Per questo Neufeld ritiene che non le spettasse lavorare nei campi o nella casa¹⁷.

In quali circostanze un uomo poteva decidere di aggiungere a sua moglie, o alle sue mogli, una o più concubine? Ancora una volta compare il problema della discendenza: la concubina era generalmente colei che ovviava al problema della moglie sterile. I figli che elle partoriva erano considerati figli della moglie effettiva per adozione. Ma a questo punto sorge spontanea la domanda: in che cosa consiste la differenza fra la concubina e la seconda moglie? "Il significato del concubinato -sostiene Neufeld- sta nel fatto che esso era il risultato delle circostanze economiche della antica società ebraica e dell'insieme dei rapporti familiari... Indubbiamente la poligamia di per sé avrebbe risolto il problema della sterilità. Ma sostenere più mogli era un peso che spesso oltrepassava le possibilità di un israelita. Avere delle concubine, mentre serviva allo scopo di avere figli, era una spesa molto meno onerosa e allo stesso tempo forniva aiuti nel lavoro dei campi e della casa"¹⁸. Lo studioso aggiunge che il concubinato divenne popolare anche perché una moglie cercava di impedire che la sua dignità di padrona di casa venisse condivisa con altre (Gen. 16,2); infatti, la concubina poteva godere dell'affetto del padrone, ma non rag-

¹⁷ *Op. cit.*, p. 123.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 128-129.

giungere la posizione sociale della moglie legittima.

LO STATUS RELIGIOSO DELLA DONNA

Alcuni studiosi, primo di tutti Stade, ritengono che la donna in Israele fosse completamente esclusa dalla vita religiosa, perché, a motivo del suo sesso, incompetente a svolgere le funzioni ad essa relative¹⁹. La loro tesi poggia sul presupposto che nell'antico Israele si praticasse il culto ancestrale. Stade sostiene che la legge sull'eredità, che favoriva il figlio maschio primogenito, sarebbe un'estensione del dovere del primogenito di praticare il culto dei morti. Tramite il confronto con alcuni paesi, in cui sembra ci sia stata una relazione diretta fra il diritto sull'eredità e l'accesso al culto, lo studioso conclude che la donna in Israele era completamente esclusa dalla vita religiosa.

Si tratta di un'ipotesi. Essa tra l'altro appare in netto contrasto con quanto l'A.T. lascia intuire al riguardo. Ricordiamo innanzitutto che nell'ambito del Patto la donna aveva la stessa responsabilità morale dell'uomo. La Legge prevedeva infatti la morte per l'uomo e per la donna che apostatavano dalla fede (Dt. 17,2-5; 29,17 ecc.). Inoltre anche alle donne Jahwè richiedeva la conoscenza della Sua legge e l'obbedienza ad essa (cf. Dt. 31,9-13). Vediamo ora la posizione della donna di fronte alle varie forme della vita cul-

¹⁹

B. Stade, *Geschichte Israel*, pp. 388-391.

tuale ebraica.

La donna e le pratiche religiose

Circa la *preghiera* l'A.T. non ci fornisce dati particolarmente significativi per l'epoca patriarcale. Ma, a partire dalla costruzione del tempio, sembra che la donna avesse la stessa libertà dell'uomo di recarsi al tempio per pregare (v. Anna I Sam.1).

Anche per quel che riguarda il *digiuno* l'A.T. dà prova della libertà che aveva la donna, la quale poteva proclamarlo ogni qualvolta le circostanze lo richiedessero. Pensiamo, per esempio, al caso di Izebel (I Re 21,1-16) e di Ester (Ester 4,16).

La libertà della donna in relazione al *voto* era molto limitata. Infatti il padre, se la donna era nubile, ovvero il marito, se era sposata potevano opporvisi e renderlo nullo agli occhi di Dio (Num. 30). Questa restrizione fa subito pensare ad una differenziazione fra i sessi per quel che concerne il culto. Tuttavia, non è il culto a fare qui una distinzione di sesso, bensì la posizione della donna nella società, o meglio nella famiglia.

L'A.T. attesta la partecipazione della donna anche al *sacrificio*, un importante momento della vita ebraica. Esso ci ricorda il sacrificio offerto dalla moglie di Manoa (Giud. 13,15-23) e quello di Anna (I Sam. 1,24ss.). Altrove vi è l'espli-

cita dichiarazione che esse possono offrire i loro propri sacrifici (Num. 15,6,7,19-33).

La donna partecipava anche ai *pasti sacrificiali* (Dt. 12,12; 14,22-29; 15,19-23 ecc.). Nella legislazione levitica relativa alle parti sacre che dovevano essere consumate dal sacerdote, è detto che una parte poteva essere mangiata anche dai membri femminili della famiglia di Aronne (Lev. 10,12-15; 22,1-16 ecc.). È interessante notare che quest'ultima parte era strettamente proibita a coloro i quali erano fuori del circolo sacerdotale (cf. Lev. 22,12ss.). La pratica esisteva anche nel tempo post-esilico (Neh. 12,43).

La donna e le funzioni religiose

Per quel che concerne le *funzioni religiose* notiamo subito che il lavoro della donna in questo campo era molto limitato, dal momento che era completamente *esclusa dall'ordine sacerdotale* di servizi al tempio. Notiamo a questo proposito che nell'A.T. non vengono mai citate le "sacerdotesse", a meno che non si tratti di culti pagani. Inoltre "vi erano sacerdotesse in Assiria, sacerdotesse e grandi sacerdotesse in Fenicia, dove erano indicate col femminile di *kohēn*, vi è nelle iscrizioni minee un femminile di *w'* che abbiamo avvicinato all'ebraico *lēwy*; ma non esiste in ebraico un sostantivo femminile corrispondente a *kohēn* a e *lēwy*..."²⁰

²⁰ R. De Vaux, *Op. cit.*, p. 376.

Diversamente dalle sacerdotesse, l'A.T. attesta la presenza di *profetesse* in tutte le fasi di sviluppo di questo fenomeno religioso. Si tratta di un numero alquanto esiguo, ma niente lascia supporre che siano delle eccezioni. L'esistenza di profetesse, in quanto ufficio simile a quello di Samuele o Isaia, non è da tutti riconosciuto. Mentre c'è chi nega che siano mai esistite²¹, c'è chi sostiene che per Miriam, per esempio, il termine venga usato semplicemente per indicare poco più di "una donna insolita o famosa"²² o una "cantante di inni"²³.

Ma l'attività delle profetesse nell'A.T. non può essere messa in discussione. Ricordiamo Miriam (Es. 15,20, cf. Num. 12), Debora (Giud. 4,4,6; 5), Hulda (II Re 22,14-20) e Noadia (Neh. 6,10-14), per le quali rimandiamo ai brani relativi. Si noterà che esse vengono sempre citate in occasione di un evento particolare. Questo fa pensare che ve ne furono in Israele più di quante l'A.T. non riporti. Inoltre, dalle informazioni relative ad Hulda si può dedurre che se una donna riceveva il dono di profezia, ella godeva di

²¹ B. Stade, *Op. cit.*, p. 178.

²² C.J. Vos, *Woman in the O.T. Worship*, Delft 1968, p. 175.

²³ G. Anguilar, *The Women of Israel*, London, p. 197.

rispetto e di fiducia al pari di un uomo che riceveva lo stesso dono. Il sesso dunque non era di impedimento.

A proposito di funzioni religiose, non può essere tralasciato un particolare. In Es. 38,8 viene fatto riferimento a donne che prestavano servizio all'entrata del tabernacolo. L'affermazione viene ripetuta solo in I Sam. 2,22, ma sembra che manchi nel testo greco. Per questo, il versetto ha suscitato le più svariate interpretazioni. De Vaux vede in questo ufficio una probabile somiglianza con le donne che svolgevano funzioni di custodia della Tenda presso gli arabi pre-islamici, le quali peraltro non avevano una funzione culturale; oppure la possibilità che si tratti di "prostitute sacre" o *kedeshot*²⁴. Già in Egitto e in Babilonia esisteva il culto della fertilità a cui erano connesse delle sacerdotesse: si trattava di prostitute che svolgevano la loro attività nei tempi, perché si credeva che le relazioni sessuali nel luogo sacro contribuissero a rafforzare la fertilità cioè fossero di benedizione per coloro che vi partecipavano e per l'intera comunità.

Peritz sostiene invece che il versetto dimostra che le donne godevano di una posizione ufficiale al tempio, perché il verbo ebraico adoperato per "render servizio" avrebbe nel codice sacer-

²⁴ *Op. cit.*, p. 297.

dotale il senso di lavorare in connessione al tabernacolo con una capacità levitica²⁵. Ed abbozza l'ipotesi che questo lavoro consistesse nella danza corale sacra. Vos appare d'accordo con Peritz in quanto al significato del verbo, ma sottolinea che bisogna guardarsi dal collocare le donne nella categoria dei leviti, in quanto - diversamente da questi ultimi²⁶ - il loro servizio nell'A.T. non viene descritto.

La donna e la questione relativa alla sua impurità

Uno degli aspetti fondamentali della religione dell'A.T. - è risaputo - è l'importanza conferita alla purezza o santità; una santità di carattere morale e fisico. La Bibbia fa un lungo elenco di cose, animali e persone definite di per sé impure o divenute tali per contatto o per determinate circostanze (Lev. 11-15).

Per quel che concerne la donna, oltre ai casi di impurità previsti anche per l'uomo, cioè in seguito a rapporti sessuali (Lev. 15,18) o in caso di lebbra (Lev. 14), essa veniva definita impura durante il ciclo mestruale e in ogni altro caso di flusso di sangue (Lev. 15,19-24) e dopo

²⁵ I.J. Peritz "Women in Ancient Hebrew Cult" *JBL* XVII (1898), p. 147.

²⁶ *Op. cit.*, pp. 166-167.

il parto (40 gg. se il neonato era un maschio e il doppio se si trattava di una femmina). In tutti i casi di impurità la donna era soggetta ad un rigoroso isolamento.

Si deve però tenere presente il fatto che tre fattori rendevano le mestruazioni piuttosto rare tra le donne sposate. Prima di tutto esse si sposavano assai presto dopo la pubertà. Secondariamente l'allattamento si prolungava generalmente fin verso il terzo anno. Infine il desiderio di una famiglia numerosa. La legge di Levitico 15,19-24 riguarda soprattutto le ragazze non sposate. Il fatto che esse fossero da considerare frequentemente impure scoraggiava le iniziative dei ragazzi timorosi di Dio nei confronti delle ragazze non sposate e contribuiva a limitare eventuali relazioni prima del matrimonio²⁷.

LA DONNA NELLA VITA PUBBLICA

Il contesto entro il quale l'A.T. colloca la condizione femminile, contesto - come abbiamo notato - essenzialmente coniugale, materno e domestico, non deve far credere che le donne fossero completamente escluse dalla vita pubblica.

Notiamo innanzitutto che nel campo del lavoro le attività di una donna godevano di una - seppur

²⁷ Cfr. G.J. Wenham, *The Book of Leviticus*, Grand Rapids 1979, pp. 223-4.

limitata - libertà. Gli antropologi ci informano che tutte le arti domestiche, quei tipi di lavori che oggi sono controllati dagli uomini ed organizzati in commercio, cominciarono con l'abile lavoro delle donne. La cosa risulta vera anche per Israele, dove esse contribuivano al tempio filando il lino ed il pelo di capra (Es. 35,25,26; cf. Pr. 31,13-15). Inoltre le donne si occupavano dei greggi (cf. Gen. 29,9), lavoravano nei campi (Rut 2,8) ed il famoso elogio della donna forte e virtuosa del cap. 31 del libro dei Proverbi conferisce loro, oltre alle doti di bontà, vigore e saggezza, capacità in campo economico e finanziario (vv. 11,13-15; 16-18).

L'A.T. rivela anche la presenza di donne - definite "sagge" - che, grazie a questa particolare dote, godevano di una certa autorità nell'ambito della comunità. Notiamo intanto che i libri sapienziali sembrano addirittura ignorare la funzione procreatrice della donna, tanto importante per il suo destino, per occuparsi invece di questo suo ruolo di "consigliera" dell'uomo. Vediamo qui che esso viene esercitato non soltanto sul marito ma sull'intera comunità. Ricordiamo la donna saggia descritta in II Sam. 14 e quella di cui si parla in II Sam. 20. Ma un posto particolare spetta alle famose "eroine" dell'A.T., le quali non si distinsero solo per la loro saggezza, ma anche per la forza e l'audacia. Le loro azioni sono state significative per il destino d'Israele ed esse hanno dimostrato di sentirsi parte integrante del popolo e soprattutto di essere in grado di svolgere delle missioni che erano total-

mente estranee a quel contesto tradizionale. Tra i nomi più famosi ricordiamo: Miriam, Tamar, Hulda, Giaele, Debora, Rut, Naomi ed Ester.

CONCLUSIONE

Parlare a questo punto di conclusioni non è esatto. La Bibbia va letta nella sua interezza, pertanto, per una più ampia prospettiva, rimandiamo al N.T.. Rileviamo soltanto che, a differenza di certe correnti filosofiche o religiose del tempo, Israele ha:

- manifestato avversione per i miti e i riti sessuali che coinvolgerebbero la necessità di sacerdotesse; considerato il corpo in un'ottica positiva;
- affermato la parità dell'uomo e della donna pur nella consapevolezza della differenziazione.

La donna nei vangeli

Jacques Blandenier*

La documentazione che abbiamo raccolto per illustrare quale fosse la posizione della donna della Palestina durante il primo secolo d. C. dimostrerà perché Gesù abbia trovato, fra le donne del suo tempo, un uditorio particolarmente attento. Le notizie raccolte potranno anche mostrarci fine a quale punto Gesù si sentisse libero nei confronti di tutti i pregiudizi esistenti ai suoi tempi. Non vuole forse Egli liberare anche noi dai pregiudizi che ci circondano oggi?

*L'Autore è pastore della Chiesa evangelica dei fratelli di Cologny e Direttore del giornale delle Assemblee della Svizzera francese *Semaillès* et Moisson. Il presente articolo, come pure il successivo, costituiscono le relazioni fatte al Convegno di Lavigny nel 1980 e pubblicate poi per le edizioni *Je Sème* che ringraziamo per il permesso di traduzione.

Per ragioni tecniche tutte le note sono riportate alla fine dell'articolo.

LA DONNA NELLA PALESTINA DEL 1° SECOLO

Nella società giudaica dei tempi di Gesù, la posizione della donna era, sotto diversi aspetti, meno invidiabile di quella società greco-romana, e si era nettamente e negativamente modificata rispetto all'epoca vetero-testamentaria.

Vita pubblica

La donna era del tutto assente dalla vita pubblica, in modo particolare nelle città, e soprattutto nell'alta società nella quale si trovavano le persone di più stretto vedute e molto religiose. Ogni contatto con l'uomo doveva essere scrupolosamente evitato dalle donne.

"Quando la donna giudea di Gerusalemme usciva di casa, aveva il viso nascosto da un'acconciatura che comprendeva due veli posti sul capo, una benda sulla fronte ed altre bende che scendevano fino al mento; in più c'era una reticella con cordoni e nodi: in questa maniera non si potevano riconoscere i lineamenti del suo viso (...) La donna che usciva senza avere la testa coperta, cioè senza l'acconciatura che nascondeva il suo viso, mancava al dovere di osservanza dei buoni costumi, per cui il marito aveva il pieno diritto di mandarla via"¹.

Filone d'Alessandria (filosofo giudeo-ellenizzante, 13 a.C.-54 d.C.) sottolinea il fatto che la buona educazione esigeva che le donne in genere, ma soprattutto quelle sposate, non dovevano

uscire di casa. "I mercati, i consigli, i tribunali, le processioni festive, gli assembramenti costituiti da grandi folle maschili, in breve tutta la vita pubblica con le relative discussioni che ne derivavano, e gli affari, in tempo di pace e in tempo di guerra, sono fatti per l'uomo.. E' conveniente che le donne restino a casa e vivano ritirate. Le giovinette devono rimanere negli appartamenti più remoti della casa e non oltrepassare la porta che dà comunicazione con gli appartamenti degli uomini; le donne sposate non devono oltrepassare la porta del cortile"². Con queste parole viene descritta la situazione esistente nell'importantissima colonia giudaica d'Egitto, ma esistono numerose altre prove per dimostrare che questa reclusione, che era del tutto sconosciuta ai tempi dell'Antico Testamento, era normalmente praticata nel giudaismo. Le finestre degli appartamenti destinati alle donne erano chiuse con grate e ciò conferma il pensiero ch'esse fossero delle vere prigioniere.

Parlare con una donna, restare da soli con lei, e persino salutarla, erano cose del tutto sconvenienti. Uno dei più vecchi scribi, José ben Johanan, scrisse questa sentenza intorno al 150 a.C.: "Non parlar molto con una donna. Ciò vale nei confronti di tua moglie ma molto di più per la moglie del tuo prossimo". Una donna che avesse avuto l'abitudine di parlare con degli uomini per strada, poteva esser ripudiata senza nemmeno ricevere il risarcimento previsto dal contratto matrimoniale. Era una vergogna per gli allievi degli scribi d'esser sorpresi a parlare con una donna.

"Le donne portano ai pregiudizi", diceva il rabbino Hillel.

E' tuttavia vero che venivano ammesse alcune eccezioni, particolarmente in occasione di un matrimonio e nei giorni di festa. Inoltre, nelle campagne e negli ambienti popolari, la situazione era più elastica (e quindi più invidiabile) per necessità. Per ragioni di carattere economico, la donna partecipava ai lavori dei campi, vendeva (senza poter disporre dell'incasso, naturalmente) il prodotto del suo lavoro: tessuti, frutti, ecc. che gli interessati venivano ad acquistare presso la sua abitazione. Essa serviva a tavola - ma ciò non si faceva nell'alta società dove solo un uomo schiavo era ritenuto degno di un tal servizio!

Anche per i lavori campestri non era ammesso che una donna vi si recasse da sola. La sorpresa dei discepoli quando videro Gesù che s'intratteneva con una donna al pozzo di Sichar, fu una reazione del tutto normale (Giov. 4,27).

Sul piano giuridico la donna era inesistente. La moglie veniva protetta da un contratto matrimoniale che stabiliva la cifra che doveva venir pagata dal marito in caso di ripudio³. Ma quando il marito non aveva validi motivi per giustificare la propria decisione, c'erano dei casi eccezionali che prevedevano che fosse la moglie a rompere il matrimonio (prove di ripetuti maltrattamenti subiti, lebbra del marito, partenza del marito per paesi lontani, ecc.). E' per questa ragione che quando Gesù metteva in guardia contro

la gravità del divorzio, Egli, in fondo, proteggeva la donna che, in pratica, ne era sempre l'unica vittima (p.es. Matt. 5,32).

In generale la donna non ereditava mai dei beni né da suo padre né da sua madre.

Considerata un essere bugiardo (veniva invocato il passo di Genesi 18,15!) la donna non poteva esser citata come testimone in giudizio, salvo che in casi eccezionali⁴, che erano della stessa natura di quelli previsti per lo schiavo pagano.

Vita di famiglia

Se la donna viveva chiusa in casa non era certamente perché potesse signoreggiare come una piccola regina⁵. La nascita di una bambina era considerata una delusione, o addirittura una disgrazia, che era in netto contrasto con l'allegrezza con la quale si salutava la nascita di un figlio maschio. Il Talmud lo diceva crudelmente: "Benedetto sia colui che ha dei figli maschi; malasorte a colui che ha figlie femmine!"

La scuola era strettamente riservata ai ragazzi (vi si insegnava la Torah, cioè la legge). Nelle buone famiglie si poteva pensare ad un'educazione profana delle bambine, in particolare lo studio del greco "perché, per esse, è un ornamento" diceva il Talmud palestinese.

La bambina aveva i medesimi doveri dei ragaz-

zi, ma non i medesimi diritti. Il padre aveva una podestà senza limiti sulle proprie figlie (si verificarono persino casi in cui furono vendute dal padre prima che compissero i dodici anni). Erano i padri che sceglievano il fidanzato per le loro figlie, e queste ultime passavano, senza interruzione e spesso giovanissime, dall'autorità paterna a quella del marito.

La donna sposata non poteva amministrare né i propri beni né la propria vita. Il marito poteva costringerla a fare dei voti, o ad annullare quelli ch'essa avrebbe voluto fare di propria iniziativa (cfr. Num. 30,14). Come una serva, doveva lavare il viso, le mani ed i piedi del marito tutte le volte che non ci fosse stato uno schiavo per farlo. Non doveva mangiare con gli uomini ma, in piedi, li serviva a tavola. La poligamia non era vietata ai tempi di Gesù, ma non è possibile valutare in quale misura fosse praticata.

I figli dovevano, in primo luogo, essere ubbidienti al padre e, in caso di pericolo, bisognava salvare, prima di tutti, l'uomo (non, come oggi, "prima le donne ed i bambini").

Questo quadro della situazione è certamente generico, e sarebbe sicuramente sbagliato dedurre che tutte le donne fossero sempre delle infelici. Ciò che abbiamo ora riferito illustra tuttavia in modo adeguato il nostro proposito: fra la popolazione della Palestina del 1° secolo, le donne furono particolarmente ricettive ad un mes-

saggio che riconosceva loro un valore personale, e che accordava loro dignità e rispetto, ad esse che si sentivano così disprezzate. E' opportuno quindi terminare questa breve inchiesta con un esame della situazione religiosa della donna nel giudaismo del tempo di Cristo.

Vita religiosa

Anche qui, ma forse soprattutto qui, nessuna eguaglianza fra i due sessi: la donna non diventava mai maggiorenne. Essa non esisteva che per suo padre o suo marito. La stessa natura del segno di appartenenza al popolo di Dio, la circoncisione, lo provava eloquentemente. Ignorante com'era della Torah, che veniva insegnata nelle scuole riservate ai ragazzi, essa non era tenuta ad osservare i comandamenti (se ne solo contati 613), pur essendo sottomessa a tutte le interdizioni della Torah. La responsabilità della vita religiosa di tutta la casa ricadeva interamente sul capo famiglia. Contrariamente a ciò che si faceva per i ragazzi, le bambine non avevano diritto ad alcuna cerimonia, né al momento della nascita, né all'età di dodici anni.

La donna aveva diritto di entrare nella sinagoga in virtù del passo di Deuteronomio 31,12: "Radunerai il popolo, uomini, donne, bambini, con lo straniero che sarà entro le tue porte, affinché odano, imparino a temere l'Eterno, il vostro Dio, e abbiano cura di mettere in pratica tutte le parole di questa legge". Ma la donna ed i bambini potevano entrare nella sinagoga solo at-

traverso una porta separata, ed assistere al servizio restando dietro paraventi o griglie - più tardi furono costruite delle gallerie a loro riservate. Soltanto i servizi liturgici del Sabato (lettura delle Scritture, canto di salmi e preghiere) erano a loro aperti; la sala nella quale si svolgevano questi servizi si chiamava *sabbateion*. L'altra parte della sinagoga si chiamava *andrôn* (cioè: degli uomini). Era qui che veniva impartito l'insegnamento da parte degli scribi, e le donne ne erano private.

"Per rispetto all'assemblea la donna non doveva leggere la Legge - è una vergogna per la donna di far udire la propria voce in mezzo agli uomini"¹⁰. Un altro detto affermava: "che i libri della legge siano bruciati piuttosto che esser dati in mano alle donne" (trattato rabbinico Sota, 18,8), ed il Talmud arriva al punto di dire: "Colui che insegna la legge a sua moglie è colpevole come se le insegnasse a peccare", oppure: far studiare la legge alla propria moglie equivale ad insegnarle l'empietà".

Il Tempio stesso confermava questa situazione di segregazione, perché le donne ne avevano accesso solo fino al cortile dei Gentili - ne erano perfino escluse nei periodi d'impurità e dopo un parto (per quaranta giorni quando davano alla luce un maschio... e per ottanta giorni quando nasceva una femmina - cfr. Lev. 12,1-5). Per quanto riguarda i sacrifici, in casi eccezionali ("per calmarle) si permetteva loro di posare la mano sulla vittima.

Non c'è quindi da meravigliarsi se il pio Giudeo pregasse ogni giorno in questa maniera: "Benedetto sii, Signore Iddio, Re dell'Universo, che non mi hai fatto nascere femmina". Oppure, secondo un'altra preghiera che si faceva cento anni prima della nascita di Gesù: "Benedetto sia Iddio che non mi ha fatto pagano, né femmina, né ignorante". Giuseppe Flavio, grande scrittore e storico giudeo del 1° secolo, riflette il pensiero dei farisei del suo tempo quando scrive: "La donna, dice la Legge è inferiore, in ogni cosa, all'uomo" (Contro Apione, II/201).

Dopo tutto ciò che abbiamo considerato si potrà quindi esser d'accordo con il teologo J. Jérémias (dal quale abbiamo preso in prestito una parte importante delle notizie riportate) il quale disse: "La posizione di Gesù, nei confronti della donna, fu senza uguali nella storia di quell'epoca", "una novità senza esempi"¹¹.

Nel mondo greco-romano

Sarebbe molto opportuno illustrare quale fosse la condizione della donna nel mondo pagano mediterraneo, perché fu in questo contesto che crebbe la Chiesa primitiva. Ciò ci aiuterebbe a comprendere le ragioni e l'importanza di alcune ingiunzioni dell'apostolo Paolo. In effetti egli si preoccupava che nella vita pratica delle chiese d'origine pagana, non ci fossero comportamenti o azioni che potessero scandalizzare le chiese della Giudea, le quali, forse, non si erano ancora completamente rese indipendenti dalle sinagoghe,

e ciò malgrado alcuni promettenti segni che si trovano all'inizio del Libro degli Atti (vedi più avanti). Ma uno studio di questo genere ci porterebbe troppo lontano e sarebbe sicuramente molto complesso. Perché da un lato la società greca e quella romana erano ambedue essenzialmente maschili: la "democrazia" greca, modello esemplare, riguardava esclusivamente i cittadini ignorando le "cittadine"; e la maggior parte dei grandi filosofi della Grecia antica dimostrava un sicuro disprezzo per la donna. Per quanto riguarda l'Impero Romano, esso coltivava, in primo luogo, le doti virili del soldato, credeva nella forza, ed aveva il culto dell'efficienza di una organizzazione imperiale di carattere militare: una scala di valori, questa, che nel suo insieme, aveva ben poco di femminile!

Ma, d'altra parte, si poteva constatare che c'erano delle correnti di emancipazione, favorite sul piano religioso dalla crescente influenza dei culti dei Misteri provenienti dall'Oriente. Sacerdotesse e profetesse vi dirgevano delle cerimonie, o estasi religiose, e le orge vi trovavano largo spazio. In questi casi bisogna parlare piuttosto di scostumatezza che di liberazione. Più positivamente, su di un piano profano, "una corrente di emancipazione femminile permise alla donna greca benestante di conquistare una relativa autonomia; essa poteva vivere in condizioni di indipendenza, abitare da sola, esercitare una posizione sociale influente, ricevere uomini e donne nelle sale del suo palazzo; le veniva riconosciuto il diritto al divorzio (...). Anche nella società romana l'auto-

rità della "matrona" non era limitata alla sua casa ma raggiungeva la vita pubblica. Libertà relativa dunque, ma che era vanto di poche, e che non resterà senza influenza nel corso della crescita della comunità cristiana"¹².

LA DONNA NEI VANGELI

Quando si leggono i Vangeli non si incontrano affatto dei "principi" o delle idee, ma dei fatti, sia sul soggetto che stiamo trattando, sia su altri. E, all'occorrenza, questi fatti sono eloquenti. Chi, nella propria mente, terrà presente ciò che abbiamo appena illustrato, non potrà che constatare l'evidenza del carattere fondamentalmente nuovo dell'atteggiamento di Gesù.

I racconti della Natività

Sin dalle prime pagine del Vangelo le donne hanno una posizione privilegiata. I grandi avvenimenti dell'Evangelo vengono loro rivelati prioritariamente, e ciò sin dalla nascita di Gesù¹³. Maria, per forza di cose, è la prima che viene a conoscere che i tempi sono compiuti e che Dio avrebbe mandato il suo Messia (Luca 1,30-33). Per quanto riguarda Elisabetta, donna pia come il marito, ma più attenta di lui alla voce di Dio, essa è la prima a salutare il mistero dell'incarnazione quando incontra la sua parente (vv. 42-45). Poco più tardi si troverà Anna, la profetessa, nel tempio. Luca 2,37-38 ci racconta ch'essa, rimasta vedova all'età di 84 anni, non abbandonava mai il tempio, ma serviva Iddio con

digiuni e preghiere. Quando vide il bimbo essa divenne, in un certo senso, la prima "evangelista" perché ci vien detto *ch'essa parlava di Gesù* a tutti quelli che aspettavano la redenzione d'Israele.

Ma, certamente, è sulla persona di Maria che bisognerebbe soffermarsi più a lungo. Perché avremmo, anche noi evangelici, qualcosa di importante da scoprire nella figura della madre di Gesù. Ansiosi come siamo di non cadere negli abusi della mariologia che denunciemo (a giusto titolo), abbiamo finalmente scoperto quello che per noi può rappresentare un messaggio che si trova nella vita e nelle esperienze uniche di questa donna - come possono farlo pure altri personaggi biblici, senza che tutto ciò si riduca in una "-logia" e tanto meno in una "latria".

Il suo cantico esulta d'una gioia ineffabile perché le profezie si erano realizzate. La sua sensibilità, e la sua ricettività le permettono di fremere al pensiero di tutto quello che, in questo mondo, sarà, da quel momento in poi, completamente differente a motivo di Colui che le è stato dato di portare in seno. L'Eterno ha voluto che sia per mezzo d'una donna che il suo Figlio venisse dato al mondo: questo dovrebbe cancellare ogni traccia di disprezzo religioso nei confronti della donna.

In un certo senso, Maria è una prefigurazione della Chiesa. In effetti quale fu il suo ruolo se non quello di credere che Dio avesse adempiuto la

sua promessa di accogliere e di tenere in se stessa il dono di Dio, per consegnarlo poi al mondo, sparendo poi dalla scena e dicendo: "Fate tutto quello che vi dirà" (Giov. 2,5)¹⁴.

Durante il ministero di Gesù

Assenti dalla vita pubblica della Palestina, le donne non erano invece per nulla assenti nel ministero pubblico di Gesù. Troviamo, in primo luogo, queste innumerevoli innominate che facevano parte di quel popolo, piccolo e sprezzato, verso il quale Gesù provò una compassione del tutto particolare. Fra tutte queste, considerate, vi prego, la donna affetta da perdite di sangue (Matt. 9,20 ss.). La sua malattia comportava non solo la miseria fisica, ma anche quella materiale perché ci vien detto che essa si era rovinata inutilmente cercando l'aiuto dei medici. Ma, soprattutto, essa conosceva la miseria sociale e religiosa: trovandosi in uno stato permanente di impurità, non aveva mai il diritto di recarsi al tempio, nel cortile dei Gentili. Gesù si fermò e s'intrattenne con lei, pur essendo sollecitato per rispondere alla richiesta urgente di un dirigente la cui figliola stava morendo. E le ridiede la salute, il coraggio di vivere e, in modo reale, il diritto di avvicinarsi nuovamente a Dio, lavata dalla sua impurità.

Sofferamoci anche, per un momento, sulla donna posseduta, che aveva la schiena piegata, di cui ci parla Luca 13,11-16. Anch'essa ritroverà un corpo risanato, ma con qualcosa in più: la

liberazione da quello spirito che l'aveva tenuta fisicamente e moralmente oppressa. E di questa infelice Gesù dirà: "è figliuola d'Abrahamo" (v. 16) perché, agli occhi del Signore, Abrahamo ha tanti figli!

La guarigione di queste due donne le cui sofferenze fisiche assumono figura di simbolo della condizione femminile del mondo antico (impura; prigioniera), sottolinea con eloquenza la liberazione e la riabilitazione che derivavano dall'opera redentrice, in tutti i luoghi nei quali l'Evangelo veniva annunciato. Ed in numerose regioni del mondo in cui l'influenza del Vangelo non si è ancora fatta sentire, questo bisogno di liberazione rimane fortissimo. Vi è là un missionario nobile¹⁵!

Vi sono anche delle donne per mezzo delle quali Gesù ci dà degli insegnamenti, degli esempi (non citeremo qui le parabole in cui figurano delle donne). La vedova ed i suoi spiccioli (Luca 21,1-4), il cui ricordo smonta per sempre le false misure dei valori nella chiesa. La donna Cananea (Matt. 15,21-28), della quale si è potuto dire che se Gesù cominciò a trattarla così duramente era per mettere in rilievo il valore esemplare della sua fede, fede certamente di una non giudea ("o donna, grande è la tua fede").

La donna che godeva di una cattiva reputazione (Matt. 26,6-13; Luca 7,36-50): mentre Gesù pranza in casa di un fariseo essa vi si introduce e compie quell'atto che comportava una spesa folle,

ma soprattutto esprime l'amore folle che alberga nel cuore di tutto coloro che scoprono di essere accolti e non respinti, amati e non giudicati, e vi trovano l'unica possibilità per cambiare la loro condotta. E' sorprendente constatare, nel racconto di Luca (v. 39), il disprezzo col quale l'ospite di Gesù tratta questa "creatura". Ma, agli occhi del Signore, è proprio Simone che si deve mettere alla scuola di questa donna. Ed Egli conclude il colloquio con queste parole: "In verità vi dico che per tutto il mondo, dovunque sarà predicato questo evangelo, anche quello che costei ha fatto sarà raccontato in memoria di lei" (Matt. 26,13).

Non si può nemmeno passare sotto silenzio la donna adultera (Giov. 8,1-11) che Gesù, anche in questo caso, rispetta, protegge, rialza, acqueta - rimandando i suoi accusatori alla loro propria immagine di uomini. Essi che, portano solo la donna, sembravano aver dimenticato che per commettere l'adulterio, bisognava essere in due...¹⁶

Troviamo poi il racconto della donna samaritana (Giov. 4;6-30). Abbiamo già rilevato come la reazione dei discepoli che "si meravigliarono ch'egli parlasse con una donna" (v. 27) trovasse una giustificata spiegazione nel contesto culturale dell'epoca. A questa donna Gesù domanda da bere - servizio tipicamente femminile del quale, sembra, egli avesse un gran bisogno a causa della fatica sopportata dal cammino fatto nelle ore più cocenti della giornata. Essa, che non doveva esse-

re molto timida con gli uomini, gli rispose con un leggero sorriso ironico, condescendente... Per una volta tanto che sentiva il suo stato di superiorità, non voleva dimostrarsi particolarmente servile! E Gesù, lungi dal volerla rimettere al suo posto, abbonda: "Sì, veramente sono io che sono il tuo servo, sono io che ti darò dell'acqua - e quale acqua! Poi le domanda di andare a chiamare suo marito, modo questo usato, probabilmente, per tagliar corto a qualsiasi pensiero nascosto che in lei avrebbe potuto nascere a causa della libertà con la quale Egli le aveva rivolto la parola. La conversazione che ne seguì, l'insegnamento dato in pieno mezzodì, al bordo di un pozzo, da un uomo affaticato ad una donna poco virtuosa, sono pieni d'una tale ricchezza di rivelazioni quali soltanto il Figlio di Dio poteva apportare. Dio è Spirito; il tempo della localizzazione del luogo ove Dio è presente, è terminato... Perché il Cristo è venuto, e sono Io quello! Gli scribi, essi si avrebbero pensato di scendere dalla stima popolare se avessero dovuto dare una briciola dei loro insegnamenti in quelle condizioni! Quanto a Gesù, Egli riconobbe a questa donna (e, per mezzo di essa, a tutte le donne) il diritto di accesso alla conoscenza teologica. La Samaritana stessa divenne subito la pioniera dell'evangelizzazione nel suo villaggio (vv. 28-29, 39 ss.).

Non dobbiamo vedere, nella donna Samaritana, un caso eccezionale. Siccome Gesù è puro, libero interiormente, Egli può avvicinare la donna con rispetto e simpatia, senza equivoci. Noi siamo

sicuri che, nell'ambiente di Gesù, c'erano delle donne. Troppo spesso abbiamo un'immagine incompleta delle scene descritte nel Vangelo. Ci si immagina Gesù, accompagnato dai Dodici (erano degli uomini quelli: bisognava, logicamente, avere dei testimoni che potessero essere accreditati nella loro epoca), e, come sfondo, una folla occasionale, avida di miracoli, ma versatile. Ma non è questa la realtà che si ricava da un esame più attento dei testi. C'era un gruppo di discepoli molto più numeroso, che accompagnava Gesù. Questo gruppo, la cui importanza poteva certamente oscillare, rimane per noi anonimo, salvo per quanto riguarda le donne.

"Gesù andava attorno, di città in città, e di villaggio in villaggio, predicando e annunciando la buona novella del regno di Dio; e con lui erano i dodici e certe donne che erano state guarite da spiriti maligni e da infermità: Maria detta Maddalena, dalla quale erano usciti sette demoni, e Giovanna, moglie di Cuza, amministratore di Erode, e Susanna, ed altre molte che assistevano Gesù ed i suoi coi loro beni" (Luca 8,1-3). La presenza di queste donne è così poco occasionale che ritroveremo sempre le stesse al Golgota. Così Gesù non ha trovato che fosse cosa umiliante l'esser sostenuto finanziariamente da alcune donne! "Nel contesto palestinese, questo avvenimento era inaudito. Questa ostentata presenza di donne fra coloro che Lo seguivano, che sfidava i costumi degli scribi e dei rabbini, era una aperta sfida alla discriminazione religiosa che colpiva la donna giudaica"¹⁷.

Maria di Betania non era, forse, degna di tenere i libri sacri della sinagoga, ed uno scriba avrebbe commesso peccato se avesse voluto impartirle degli insegnamenti. Ma Gesù godette il tempo trascorso nella sua casa, dov'essa era completamente assorbita ad ascoltarlo (Luca 10,38-42). E, al momento della morte di suo fratello Lazzaro, è proprio lei, Maria, con sua sorella Marta, che Gesù sceglierà per trasmetter loro quel messaggio che ci riguarda tutti, in maniera decisiva: "Io son la risurrezione e la vita. Chi crede in me, anche se muoia, vivrà" (Giov. 11,17-44).

Tutti questi dettagli che si rilevano leggendo gli Evangelii sono ben lontani dall'essere insignificanti. Sono invece rivelatori. Fanno parte integrante d'un tutto: l'opera di liberazione e di salvezza di Gesù Cristo per ogni essere umano, nella particolare situazione in cui si trova.

Davanti alla Croce

Per tutti - e tutte - coloro che avevano seguito Gesù riponendo in lui la loro speranza, l'arresto, seguito dalla condanna e dall'esecuzione capitale del loro Maestro, fu la prova suprema della loro fede e dell'attaccamento che nutrivano per lui. E' ben noto a quale punto tutti fossero crollati, lasciandolo solo in faccia ai suoi accusatori ed ai suoi carnefici, in faccia ai soldati brutali ed alle risate della folla in mezzo alla quale, unica traccia di compassione, piangevano delle donne (Luca 23,27-28).

Una o due luci risplendono, tuttavia, in mezzo a quei tenebrosi momenti. La presenza, malgrado i rischi che comportava, di alcuni fedeli sulla collina del Golgota. L'Evangelo di Giovanni è l'unico che menziona, dopo quella di Maria e di altre donne, la presenza, in mezzo a questo pochi fedeli, del discepolo che Gesù amava (Giov. 19,25-27). Gli altri tre Vangeli attirano la nostra attenzione unicamente sulla presenza delle donne: "Or quivi erano molte donne che guardavano da lontano, le quali avevano seguito Gesù dalla Galilea per assisterlo; tra le quali erano Maria Maddalena e Maria madre di Giacomo e di Jose, e la madre dei figliuoli di Zebedeo" (Matt. 27,55). Su questo argomento Marco dice: "quando Egli era in Galilea, lo seguivano e lo servivano", e poi aggiunge: "e molte altre ch'eran salite con lui in Gerusalemme" (Mar. 15,40-41).

Non siamo forse debitori a queste donne se conosciamo le sette parole pronunciate da Gesù sulla croce? Non è arrivato finalmente il tempo di riconoscere che i veri *tesimoni oculari* della crocifissione furono proprio loro? Sono esse che hanno dimostrato, più degli apostoli, la loro riconoscenza, il loro attaccamento, il loro coraggio. Esse avevano ricevuto, per mezzo del loro Maestro, una liberazione che aveva raggiunto il fondo della loro personalità. I dodici, essi sì, vedevano crollare e svanire le loro speranze d'una liberazione più esteriore, quella politica d'Israele (Luca 24,21).

Ricordiamo infine che "le donne ch'eran venute

con Gesù dalla Galilea, avendo seguito Giuseppe, guardarono la tomba, e come v'era stato posto il corpo di Gesù. Poi essendosene tornate, prepararono aromi ed oli odoriferi (Luca 23,55-56).

Al mattino di Pasqua

Prime ad accogliere la buona novella della venuta del Salvatore, ultime a restare vicine a lui nella sua agonia, le donne furono le prime ad esser testimoni della risurrezione. La fedeltà a Colui che avevano perduto le spinse al mattino del primo giorno della settimana, a recarsi alla tomba con gli aromati, e ciò malgrado i rischi impliciti, dovuti alla presenza delle guardie. Ed ecco che trovarono la pietra rotolata ed udirono il messaggio loro rivolto dagli angeli. In particolare, Maria di Magdala, incontrò Colui che la chiama per nome "Maria!" (Giov. 20,16). Non sempre facili ad esser conciliati nei dettagli, i quattro racconti della risurrezione convergono però in modo indiscutibile su questo punto: le donne furono le prime a constatare che il sepolcro era vuoto, ad incontrare il Risuscitato, e ad esser incaricate di portare il messaggio: Egli è vivente! (cfr. P;Es. Luca 24,1-12).

Messaggio talmente straordinario che non era facile prestarvi fede. Lo scetticismo dei discepoli fu fortemente rinforzato dalla poca importanza che rivestivano coloro che ne erano le portatrici: "quelle parole parvero loro un vaneggiare, e non prestarono fede alle donne" (Luca 24,11) "...vero è che certe donne d'infra noi ci hanno

fatto stupire..." v. 22). Bisogna ammettere che v'era ben di che restare stupiti pensando che una simile notizia veniva affidata a coloro il cui ruolo presunto era quello di tacere! In I Corinzi 15 (dal vers. 5 all'8), dove Paolo fa l'elenco dei testimoni della risurrezione, non vengono menzionate delle donne... Probabilmente perché per i primi lettori dell'apostolo, un'indicazione del genere avrebbe dato l'impressione che si trattasse di cosa poco credibile!

LA CHIESA PRIMITIVA, COMUNITA' MISTA

L'atteggiamento di Gesù doveva necessariamente portare del frutto nella Chiesa che era diretta da coloro che avevano da Lui appreso a non considerare alcuno "di seconda categoria".

La chiesa di Gerusalemme che era, come sembra, ben poco libera da certe tradizioni e pratiche di sinagoga (p.es. Atti 11,1-2), si rivela, di primo acchito, come una comunità in cui tutte le donne avevano una posizione ben riconosciuta. E questo ancor prima della Pentecoste. La prima riunione di preghiera che viene citata, era promiscua: "Tutti costoro perseveravano di pari consentimento nella preghiera con le donne, e con Maria, madre di Gesù, e coi fratelli di Lui" (Atti 1,14). Si continuava, semplicemente, a fare quello che s'era fatto quando Gesù era con loro. Senza avere un'entrata separata, senza griglie o paraventi. Nella comunità del Risuscitato, dove tutto era nuovo, non c'era più posto per discriminazioni, si fosse trattato di razza, di classe

sociale o di sesso (Gal. 3,28).

E' interessante notarlo di sfuggita: qualche tempo dopo, nell'ora della prova e della persecuzione, fu la casa di una donna che accoglieva i cristiani, numerosi, che cercavano conforto e sollievo nella preghiera. E Pietro, uscito dalla prigione, pensò, dopo attenta riflessione, che le maggiori probabilità di trovare i credenti le avesse recandosi in casa di questa donna, Maria, madre di Giovanni Marco (Atti 12,12).

Il giorno di Pentecoste, delle lingue somiglianti a fiamme di fuoco, si posarono su ciascuno di quelli che erano riuniti. Di che si trattava? Il "tutti erano insieme" (Atti 2,1) designa, frequentemente, nel libro degli Atti, l'intero gruppo dei credenti, e noi non abbiamo motivo alcuno di pensare che le donne ne fossero escluse in qualche momento, e tanto meno di pretendere che l'effusione dello Spirito Santo e la venuta delle "lingue come di fuoco" le abbia lasciate da parte. Pietro stesso, interpretando l'avvenimento con una citazione presa dal profeta Gioele, dirà: "i vostri figliuoli e le vostre figliuole profeteranno... anche sui miei servi e sulle mie serventi, in quei giorni spanderò del mio Spirito, e profeteranno" (Atti 2,17-18). Più tardi (Atti 21,4) quale realizzazione esplicita di questa promessa, leggiamo che le quattro figlie del diacono Filippo, esercitavano il loro ministero profetico nella Chiesa.

Questa novità rispetto a ciò che faceva nella

sinagoga, viene pure sottolineata in maniera molto chiara e decisiva, con la sostituzione del battesimo alla circoncisione. "Voi tutti che siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è né maschio né femmina" (Gal. 3,27-28). Il contrassegno dell'entrata nell'Alleanza non è più riservato all'uomo soltanto. La donna non è più un membro del popolo di Dio solo perché vi è la mediazione di suo padre o di suo marito, ma per mezzo del suo proprio battesimo. Essa viene riconosciuta maggiorenne. Chiamata personalmente, è personalmente responsabile della propria decisione. Il seguito del libro degli Atti sta a dimostrarlo.

Numerose conversioni di donne vengono menzionate nei racconti di Luca. Il primo uditorio europeo è di sesso femminile, avvenuto a Filippi, ed il primo battesimo avvenuto nel nostro continente è quello di Lidia (Atti 16,13-15). Ancor prima che il suo concittadino, il carceriere, facesse la stessa cosa, essa porterà tutta la sua famiglia alla fede ed al battesimo, e la prima chiesa d'Europa si riunirà proprio a casa sua.

Più tardi, quando Paolo scriverà a questa chiesa di Filippi, alla quale era legato da tanti motivi, egli ricorderà, lui che era stato considerato un misogeno, il nome di due credenti, Evodia e Sintiche, ed esorterà il loro pastore ad aiutarle a riconciliarsi, "le quali hanno lottato meco per l'Evangelo" (Fil. 4,2-3).

A Berea, dove si era rapidamente formata una

comunità, che per noi resta un simbolo di come si deve comportare una chiesa adulta ("esaminando tutti i giorni le Scritture per vedere se le cose stavano così"), delle donne dell'alta società greca vengono menzionate fra i primi convertiti, e ad Atene, Damaris viene citata per nome, quale frutto della predicazione di Paolo (la menzione del suo nome fa supporre ch'essa diventasse un personaggio ben conosciuto nella chiesa).

Infine sarebbe possibile fare un'ampia dissertazione circa l'impegno avuto dalla coppia cristiana in cui la moglie non è semplicemente considerata un satellite muto, e commentare a lungo i diversi testi in cui Priscilla viene menzionata unitamente, e talvolta anche con precedenza, a suo marito Aquila. In modo particolare allorchando fu necessario ammaestrare Apollo; predicatore valido ma ancora poco informato sulla "via di Dio", fu questa coppia che intervenne per esporla in modo più completo: "lo presero seco e gli esposero più appieno la via di Dio" (Atti 18,26). Queste parole ci fanno ben comprendere la parte che ebbe Priscilla in questo insegnamento.

L'articolo che segue parlerà delle epistole di Paolo, e soprattutto di quei versetti, considerati difficili, che riguardano la posizione della donna nella Chiesa. Non faremo quindi, qui, alcuna anticipazione. Tuttavia siamo persuasi, e numerosi argomenti stanno a provarlo, che Paolo non condivideva i pregiudizi che gli erano stati inculcati durante la sua formazione rabbinica. Come prova di quanto stiamo asserendo desideriamo, per

esempio, ricordare quante volte, nei saluti indirizzati alle chiese, egli citi delle donne, spesso precisando la funzione da loro esercitata entro la loro comunità.

L'OPERA LIBERATRICE DI CRISTO

Nel corso di questo nostro studio ci siamo interessati soprattutto di fatti e non di idee. Abbiamo parlato dell'attitudine di Gesù durante il tempo della sua incarnazione, ed abbiamo visto che la chiesa primitiva cercò di rimanere fedele al suo Signore, sia su questo punto come su tutti gli altri.

Tuttavia non abbiamo trovato del materiale sufficiente per permetterci di avere una pur semplice documentazione su degli avvenimenti che sarebbero avvenuti o che sono superati. Parlare dell'attitudine liberatrice di Gesù nei confronti della donna vuol dire prendere anche in seria considerazione l'opera liberatrice del Cristo vivente, nei confronti della donna d'oggi. Ed indefinitiva il nostro problema è il seguente: qual'è l'influenza attuale di questa liberazione nelle nostre chiese? Tutti, uomini e donne, credenti maschi e credenti femmine, appartenenti alla fine di questo XX° secolo, hanno bisogno di esser liberati dal peccato per mezzo dell'opera redentrice del Figlio di Dio.

Nel contesto di questa redenzione totale, siamo convinti che la donna ha bisogno di una liberazione del tutto particolare riferita alla sua

vita femminile, nella stessa maniera con cui l'uomo ha anch'egli bisogno di una liberazione particolare che riguarda il suo stato ed il suo carattere di maschio.

Indirizzandomi alle sorelle io dico loro: dovette accettare questa parola sovrana del Signore che vi guarirà da ogni ferita inflittavi dall'orgoglio e dal disprezzo dell'uomo maschio. Essa vi libererà da ogni complesso d'inferiorità, vi spoglierà da qualsiasi sentimento di essere inutili nella chiesa, vi permetterà di accettare la vostra femminilità e di esserne fiere, poiché essa è un dono di Dio, che è stato ripristinato da Cristo. L'Evangelo vi valorizza senza lusingare il vostro orgoglio, e vi ricorda che, membri a pieno titolo, della chiesa, su di voi ricade però una grande responsabilità.

Allorquando Paolo paragona la Chiesa ad un corpo, egli dice ai Corinzi: "A ciascuno è data la manifestazione dello Spirito per l'utile comune... tutte queste cose le opera quell'unico e medesimo Spirito distribuendo i suoi doni a ciascuno in particolare come Egli vuole. Poiché siccome il corpo è uno ed ha molte membra, e tutte le membra del corpo, benché siano molte, formano un unico corpo, così è ancora di Cristo. Infatti noi tutti abbiamo ricevuto il battesimo di un unico Spirito per formare un unico corpo..." (I Cor. 12,7-12). Le donne Corinzie battezzate non facevano anch'esse parte del corpo? E tuttavia, noi dimentichiamo che nelle nostre chiese, frequentemente la metà dei membri (quella femminile)

ha ricevuto lo Spirito *per l'utile comune!* Così si ha talvolta l'impressione che il corpo sia emiplegico. Se è facile, per l'uomo, restare passivo, compiacersi in un atteggiamento di indifferenza malgrado le esortazioni che gli vengono rivolte di assumersi le proprie responsabilità, cosa si deve dire della donna alla quale frequentemente non si rivolge tale esortazione?

Lo stesso capitolo 12 della I Corinzi sviluppa il tema della complementarità dei membri che, pur essendo diversi l'uno dall'altro, sono uniti e non possono fare a meno l'uno dell'altro. Si potrebbe fare la medesima applicazione al tema uomo-donna nella chiesa. La liberazione, la riabilitazione della donna, non fa di essa un uomo! La nuova nascita non cancella il dono del sesso diverso che ha ricevuto all'atto della nascita. Ed il passo "non c'è né maschio né femmina" non comporta certamente l'indifferenziazione dei compiti. Al contrario. E' proprio il ruolo specifico della donna nella chiesa che dev'essere riscoperto e rivalutato. Poiché questo ruolo non ha un carattere solamente privato. La chiesa, come la società, ha troppo sofferto per esser stata un'organizzazione maschile. Le manca l'equilibrio che le può esser conferito dalla presenza attiva delle sue due componenti, quella femminile e quella maschile. "Non è bene che l'uomo sia solo" né dentro la chiesa né altrove. Voi dovete occupare una posizione nella chiesa che non vi è stata sufficientemente riconosciuta. Questa posizione non dev'essere strappata agli uomini, ma dev'essere ricevuta da Cristo, capo della Chiesa (l'Evan-

gelo non incita mai l'uomo ad esser un rivendicatore). Non si tratta di incolparvi di non aver sinora occupato questa posizione come invece sarebbe stato auspicabile; è necessario mettersi in marcia, crescere nella libertà dei figli di Dio.

Anche i fratelli hanno bisogno di una liberazione. Indirizzandomi a loro, dico loro come lo dico a me stesso: Siamo tutti esenti da atteggiamenti carnali, dal timore di perdere talune prerogative che lusingano quel comodo sentimento di far parte della "buona metà" dell'umanità - quella che delibera e che prende delle sagge(?) decisioni? Benché, secondo l'insegnamento delle epistole, la funzione dell'autorità sembri normalmente assegnata agli uomini, il semplice fatto d'esser uomo non gli conferisce *ipso facto* una posizione di autorità. Siamo pronti ad ammettere che per condurre e risolvere tutti problemi della chiesa, siamo degli esseri limitati? Ci mancano certamente talune percezioni, talune capacità per cercare di risolvere questi problemi. Il fatto di riconoscere la differenza esistente fra l'uomo e la donna vuol dire saper accettare la convinzione che noi non abbiamo riconosciuto ciò che è stato donato alla donna. E vuol anche dire prender coscienza che Gesù Cristo la libera affinché essa possa apportare ciò che ha ricevuto da Dio e che noi abbiamo tanta difficoltà a saper valorizzare, perché siamo prigionieri d'una scala di valori voluta da una mentalità maschile.

La Chiesa, formata da donne e da uomini rigenerati in Cristo, dovrebbe esser il luogo nel quale

la relazione fra i due sessi trova una soluzione esemplare per la società. Se le soluzioni o le reazioni che si verificano oggi nel mondo, ci sembrano inaccettabili, ciò non è dovuto forse al fatto che a questa terra è mancato quel sale, e a questo mondo quella luce che dovremmo esser noi stessi in Cristo?

Allorquando i cristiani non sanno appropriarsi di ciò che Dio dona loro, è il mondo stesso che se ne appropria per snaturare ogni cosa. Molti movimenti di "liberazione", del sesso, politici, razzisti o di altro genere trovano un'eco favorevole quando propongono una pseudo-liberazione a coloro che avrebbero potuto invece trovare nella Chiesa il luogo dove vivere una vera ed autentica liberazione. E, purtroppo, davanti a ciò che noi siamo ben obbligati di chiamare talvolta una vera caricatura della libertà, reagiamo in maniera sterile, prendendo una posizione contraria, ispirata più dalla paura che dall'obbedienza al nostro Liberatore.

Dobbiamo quindi pentirci di esser stati, in questa terra, dei segnali precursori così miseri di quel mondo a venire, nel quale è Dio che regna, e nel quale ciascuno si trova al suo giusto posto.

Tutti, uomini e donne, fratelli e sorelle,
Cristo ci libera perché possiamo servirLo,
Cristo ci guarisce dalle nostre frustrazioni
affinché possiamo donare,
Cristo ci restituisce la nostra dignità
perché possiamo vivere in umiltà.

(Trad. P. Veneziani)

Note

1. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Goettingen 1962 (tr. fr., Paris 1967, pp. 471-472).
2. *Ibid.*, p. 473.
3. In effetti ci si richiamava a Mosè per giustificare delle posizioni molto diverse nei confronti del divorzio. In Deuteronomio 24,1 si legge: "Quando uno avrà preso una donna e sarà divenuto suo marito, se avvenga ch'ella poi non gli sia più gradita perché ha trovato in lei qualcosa di vergognoso, e scrive per lei un libello di ripudio e glielo consegna in mano, e la mandi via di casa sua..." Per Schammai, dottore della legge vissuto ai tempi di Cristo, quel "qualcosa di vergognoso" non poteva che riferirsi all'adulterio. Ma un altro dottore della legge, Hillel, che deteneva una posizione di primo piano a Gerusalemme, in quel medesimo tempo (fu presidente del Sinedrio) dà a queste parole un significato ben differente: "Se qualcuno odia la propria moglie, la ripudi" diceva. Si può ripudiarla "se ha mal preparato una pietanza, se ha commesso uno sbaglio, se esce con il capo non velato, se rivolge la parola al primo venuto, se divulga segreti familiari". Un altro autorevole rabbino, Aquiba, arrivava al punto di affermare, sempre appoggiandosi alle parole "non gli sia più gradita", che "se qualcuno vede una donna più bella della sua, ripudi

quest'ultima" (citato da Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus Christ*, Paris 1892, p. 152). Tuttavia si cadrebbe in errore pensando che sulla base di questi ragionamenti dei rabbini, il divorzio venisse praticato su larga scala. Esistevano diversi freni sociali ed economici per salvaguardare la stabilità della vita familiare.

4. Soprattutto per attestare la morte del marito.
5. Si deve comunque osservare ch'essa veniva apprezzata per il ruolo importante che svolgeva per la prosperità della casa. "Il suo ruolo materiale era tanto più importante quando si pensa che presso le popolazioni antiche, un gran numero di prodotti che oggi vengono acquistati bell' e pronti, perché prodotti dall'artigianato o dall'industria, venivano confezionati nell'ambito della famiglia: le stoffe, per esempio, che venivano filate e tessute in casa. Era la padrona di casa che aveva il compito di fare il pane, di ridurre il frumento in farina mediante le due pietre appiattite del piccolo mulino che si trovava in ogni casa, intridere la pasta con le sue mani (...). Era anche cosa normale che fosse la donna a recarsi alla fontana per attingere l'acqua: l'incontro con un uomo che, per istrada, portasse una brocca piena d'acqua, era un fatto estremamente raro. Sempre alla donna incombeva il compito dell'approvvigionamento dell'olio (...) ed in particolare dell'olio purissimo che doveva ardere nella lam-

pada del sabato". Daniel Rops, *La vie quotidienne en Palestine au temps de Jésus*, Paris 1961, pag. 159.

6. "Si ha l'impressione che, su questo argomento, ci fossero due correnti di tradizione. Ci se ne rende conto leggendo il Talmud. Il trattato *Yebamoth* raccoglie invece delle opinioni contraddittorie. "Un uomo può sposare quante donne desidera" diceva un Rabbi; un altro permetteva alla moglie il cui marito si prendeva una concubina, di divorziare; un altro ancora limitava l'harem a quattro donne". D. Rops, *op. cit.*, p. 145. La sterilità della moglie poteva essere considerata una ragione sufficiente e legittima per prendersene un'altra, tanto era indispensabile per l'uomo avere dei discendenti. Ma il concetto del matrimonio che si ricava dalla lettura dei primi capitoli della Genesi (come pure, probabilmente, per ragioni d'ordine economico) militava a favore della monogamia.
7. Bisogna per esempio sottolineare che il profondo disgusto che i Giudei nutrivano nei confronti dei costumi depravati dei pagani, è una prova che l'incontestabile rispetto che l'Antico Testamento dimostra verso la donna, non era del tutto dimenticato. E per riequilibrare ciò che abbiamo detto sin qui, si possono citare alcune parole del *Mishna*: "L'uomo deve un profondo rispetto a sua moglie, perché la sua prosperità gli deriva unicamente da essa"; "Bisogna amare la propria moglie

come se stesso, e rispettarla più di se stesso"; "La morte di una brava moglie è, per colui che la perde, una disgrazia paragonabile alla rovina di Gerusalemme". Citato da Stapfer, *op. cit.*, p. 148.

8. "Le donne sono esentate dagli obblighi formulati da "tu devi", da tutti quelli la cui esecuzione ha luogo entro un tempo determinato", dice il Talmud. Esse non erano quindi obbligate di recitare lo *Schema* ("Ascolta Israele..." Deut. 6,4 ss.), di assistere alla lettura della legge, di portare delle filatterie e delle frange ai loro vestiti, di abitare sotto le tende in occasione della festa dei Tabernacoli.
9. Bisogna tenere presente che gran parte della vita religiosa di Israele si svolgeva nell'ambito familiare. Il padre era celebrante di diverse cerimonie e di feste importanti che si svolgevano in case, seguendo un rito solenne. Così, per esempio, la festa di Pasqua.
10. Citato da A. Blocher, *Liberée par Christ pour le service*, Nogent-sur-Marne 1951, p. 46.
11. J. Jeremias, *op. cit.*, pp. 491-492.
12. D. Marguerat "La femme reconnue" *Cahiers Protestants* (dic. 1979) p. 31. Cf. anche il testo di M. Luethi in questo stesso numero di *Sdt.*

13. "Il saluto dell'Angelo a Maria è cosa del tutto contrastante con i costumi giudaici. Il Rabbi Samuele diceva: "Non bisogna domandare dei servizi alle donne, e *non bisogna salutarle*", Stapfer, *op. cit.*, pp. 149-150.
14. Sarebbe stato interessante spingere la nostra indagine sino al libro dell'Apocalisse per incontrarvi la Chiesa simbolizzata dalla figura femminile della Sposa.
15. A questo proposito bisognerebbe sviluppare il tema della donna missionaria! Da Quando Hudson Taylor, pioniere anche in questo, osò mandare delle donne per predicare ed insegnare la Buona Novella in Cina, ottenendo il ben noto successo, qual'è la proporzione del corpo missionario femminile? L'Eterno fa sorgere la vocazione nelle donne. Gli uomini non hanno nulla da obiettare. Razzismo? (La donna può benissimo interessarsi di bambini e della gente di colore...) Mancanza d'impegno? (si preferisce lasciare agli altri i servizi che costano...).
16. Secondo il pensiero corrente al tempo di Gesù "l'interesse della famiglia esige che l'adulterio femminile venga severamente punito. Per contro, la fedeltà del marito non viene richiesta in quanto la sua condotta malvagia non porta pregiudizio alla famiglia; egli commette un crimine solo se seduce la donna sposata o fidanzata, perché in questi casi egli porta pregiudizio alle famiglie altrui!" Daniel Rops, *op. cit.*, p. 163.
17. D. Marguerat, *art. cit.*, p. 32.

La donna nelle Lettere di Paolo

Marc Lüthi*

Introduzione

Iniziando questo articolo vorrei sottoporre alle nostre sorelle una domanda che potrebbe sembrare indiscreta: "Vi piace l'apostolo Paolo?" Un teologo che doveva preparare un articolo su "San Paolo e la donna" affermava di aver posto questa domanda a molte donne e di aver, quasi sempre, ricevuto la medesima risposta che era un vero grido dell'animo: "Oh no! per nulla!" Certamente, considerando il rispetto che avete per gli autori biblici, voi non osereste rispondere con la stessa franchezza. Ma ciò non impedisce che Paolo sia stato, ripetutamente, accusato di esser stato privo di benevolenza nei confronti della donna. Gli è stato rimproverato di aver avuto, sotto questo aspetto, una mentalità più giudaica che cristia-

*L'Autore è pastore della chiesa evangelica dei fratelli di Morges in Svizzera e incaricato di un corso alla Facoltà Libera di teologia evangelica di Vaux-sur-Seine.

na, di aver considerato la donna come un essere che, per natura, sarebbe inferiore all'uomo. E' stato accusato di esser stato, sempre sotto questo aspetto, infedele rispetto all'attitudine manifestata da Gesù, che tanto aveva fatto in favore della dignità della donna. "Se non avessimo i testi di Paolo, se fossimo in possesso dei soli Vangeli, da molto tempo la donna avrebbe avuto accesso al sacerdozio" avrebbe dichiarato un religioso progressista! E ben necessario di constatarlo e di ammetterlo: alcuni insegnamenti dell'apostolo Paolo sono stati sfruttati dagli uomini che si sono schierati contro il mondo femminile...

In queste condizioni è facile comprendere come l'apostolo Paolo sia stato, talvolta, definito un misogino! Ma se accettiamo un pregiudizio del genere, come potremo ricevere positivamente tutti gli altri suoi insegnamenti? Per togliere il sospetto che Paolo potesse essere misogino - il tentativo è indispensabile - mi propongo, in un primo capitolo, di presentarvi dei versetti troppo spesso misconosciuti, nei quali l'apostolo manifesta un atteggiamento molto positivo nei confronti della donna.

L'ATTITUDINE DI PAOLO NEI RIGUARDI DELLA DONNA

Nel campo coniugale Paolo mette l'uomo e la donna su di un piede di parità. In I Corinzi 7,4 egli dice: "La moglie non ha podestà sul proprio corpo, ma il marito: e nello stesso modo il marito non ha podestà sul proprio corpo, ma la moglie". Il marito appartiene alla moglie nello

stesso modo in cui questa appartiene al proprio marito. Questa reciprocità costituiva un reale progresso nel contesto della vita di quei tempi.

E che cosa succedeva nella chiesa? Noi non ci rendiamo minimamente conto del carattere rivoluzionario del battesimo che veniva dato sia alle donne sia agli uomini. Sotto l'antico patto solo i maschi ricevevano, nel loro corpo, il segno di appartenere al popolo di Dio: la circoncisione. Ma col nuovo patto le donne erano membra, a pieno titolo, del popolo di Dio. "Non c'è qui né Giudeo né Greco, non c'è né schiavo né libero, non c'è né maschio né femmina (o più esattamente: non c'è più l'uomo e la donna) poiché voi tutti siete uno in Cristo Gesù" scriveva Paolo in Galati 3,28. Con questo egli affermava la piena parità dell'uomo e della donna sul piano della salvezza.

Quando l'apostolo Paolo parlava dei doni spirituali che lo Spirito Santo distribuisce "a ciascuno in particolare come Egli vuole" (I Cor. 12,11) la donna non è esclusa poiché nulla, in questo testo, potrebbe farlo supporre. A questi doni elargiti per l'utilità comune, corrispondono altrettanti servizi e ministeri da svolgere nella chiesa sia per l'uomo che per la donna; questo è vero anche se si può ammettere che vi sia una maniera femminile ed un'altra maschile per esercitare i medesimi doni. L'apostolo Paolo dà alla donna la libertà di profetizzare e di pregare in seno alla comunità (I Cor. 11,5).

In un altro luogo l'apostolo Paolo esprime la

sua preoccupazione per il bene delle vedove. Dopo aver ricordato a ciascuno i propri doveri nei confronti della propria famiglia, ed in particolare verso vedove, egli dispone, per quelle più anziane e che sono "conosciute per le loro buone opere" il loro sostentamento materiale da parte della chiesa. E sembra che queste vedove esercitassero, nella comunità, un ministero di stampo diaconale (cf. I Tim. 5,3-16).

Ma si deve probabilmente cercare nei versetti che contengono dei saluti, con i quali l'apostolo conclude le sue epistole, il posto dove egli manifesta la maggiore riconoscenza ed apertura nei confronti delle sorelle sue collaboratrici. Nei saluti ch'egli indirizza ai membri della chiesa di Roma, l'apostolo cita sette sorelle (Rom. 16). La prima è *Febe*, diaconessa della chiesa di Cencrea: essa era probabilmente una persona d'alto rango che era intervenuta, in diverse occasioni, in favore dei cristiani, essendo definita come una *protettrice*. Poi seguono *Prisca ed Aquila*, coppia che aveva esposto il proprio collo per salvare "la vita mia" scrive Paolo. *Maria* che si è molto affaticata per voi. *Andronico* e *Giunio* (forse erano anch'essi una coppia), appartenenti alla famiglia di Paolo, qualificati con l'espressione del tutto eccezionale di "segnalati fra gli apostoli". *Perside* che si era molto affaticata nel Signore. In un altro passo l'apostolo cita due altre sorelle, *Evodia* e *Sintiche*, ch'egli esorta a riconciliarsi avendo esse "lottato meco per l'evangelo" (Fil. 4,2-3). Vedete quindi come le donne, per l'apostolo Paolo, erano delle vere

collaboratrici a lui associate nel servizio del Vangelo.

Per chiudere questo primo punto, vorrei soffermarmi su di alcuni passi che sono qualificati come "anti-femministi" e far notare come, in essi, Paolo tempera il suo insegnamento nel senso della *reciprocità*. Così in I Corinzi 11,11, dopo aver precisato che la donna è stata creata per l'uomo e che, di conseguenza, essa deve esser a lui soggetta, egli aggiunge: "d'altronde, nel Signore, né la donna è senza l'uomo, né l'uomo senza la donna". Ed in Efesini 5,21 è solo dopo aver invitato tutti i cristiani, uomini e donne, a sottomettersi gli uni agli altri nel timor di Cristo, ch'egli parla della sottomissione particolare della donna al proprio marito.

Spero così di aver potuto assolvere Paolo dall'accusa di anti-femminista, e ad avervi disposte a ricevere positivamente il suo insegnamento relativo al rapporto biblico che deve esistere fra l'uomo e la donna.

RAPPORTI FRA L'UOMO E LA DONNA SECONDO LA BIBBIA

"La nuova posizione riconosciuta alla donna per merito dell'Evangelo, non sopprime tutte le differenze esistenti nel ruolo che ciascun sesso deve svolgere per il servizio di Dio. Questi

ruoli non sono intercambiabili"¹. Se l'uomo e la donna sono uguali, fundamentalmente uguali per quanto riguarda la salvezza, essi non lo sono più quando si tratta delle loro funzioni nella chiesa. *Uguaglianza* non significa *uniformità*. L'uomo e la donna devono, l'uno e l'altra, riconoscere il proprio sesso, ed assumerlo con tutte le relative *possibilità* e *limiti*. Bisogna denunciare l'errore consistente nell'invertire i loro ruoli o, più astutamente ancora, a neutralizzarli. L'uomo e la donna sono invitati a vivere il loro rapporto nella complementarietà e nell'ordine voluti da Dio. Numerosi testi dell'apostolo Paolo precisano la posizione particolare della donna nella chiesa... e non mi nascondo che, frequentemente, essi sono stati considerati restrittivi per la donna. Ecco questi versetti che affronteremo insieme: I Cori. 11,2-16; I Cor. 14,33-38; I Tim. 2,9-15 ed Ef. 5,21-33.

Problemi d'interpretazione

Prima di affrontare lo studio propriamente detto di questi testi, si impongono alcune osservazioni circa la loro interpretazione. Direi che il vero problema è proprio questo: "Che cosa hanno ancora da dirci, oggi, questi testi biblici?"

¹ Professori di Vaux-sur-Seine "Le ministère de la femme à la lumière des textes pauliniens" *Ichtus* N° 85 (1979) p.3.

Ci si può avvicinare a questi testi in maniere diverse, e, seguendo il principio d'interpretazione prescelto, arrivare a delle conclusioni pratiche molto differenti per il giorno d'oggi. Ciò spiega in buona parte le notevoli divergenze esistenti nella chiesa di Cristo, presa nel suo insieme, relativamente alla posizione della donna nella chiesa.

Tre atteggiamenti ci si offrono davanti a queste dichiarazioni bibliche, che urtano particolarmente la mentalità moderna.

a) *Neutralizzare i testi*. Un primo avvicinamento ha, per conseguenza, una certa neutralizzazione dei testi. Le affermazioni del Nuovo Testamento che raggiungono la mentalità moderna vengono valorizzate. Il tema dell'*uguaglianza* dei sessi in Cristo, che viene affermata da Paolo in Galati 3,28 viene posta in particolare rilievo. Per giustificare questa scelta "ermeneutica", ci si richiama a considerazioni culturali e sociologiche. Si dice, per esempio, che Paolo parlava nella sua veste di uomo dei suoi tempi, di uomo appartenente ad una cultura a predominanza maschile. Ed è in quest'ottica che egli interpretava l'insegnamento di Gesù. Di conseguenza l'apostolo traduce l'invito generale della sottomissione con quella del dovere della particolare sottomissione della donna all'uomo. Sganciandosi dal contesto sociale di quei tempi, dobbiamo comprendere, noi uomini del 20° secolo, che per una coppia è necessaria una "sottomissione reciproca", senza un capo designato in partenza, e, nella chiesa, un rifiuto di

qualsiasi distinzione basata sul sesso. I testi di Genesi 1 e 2, ai quali Paolo fa allusione, devono esser compresi come un'"espressione della fede in un determinato momento della storia". Ma questo modo d'interpretare la Scrittura la rende una semplice raccolta di testimonianze, suscettibili di revisione, rese alla rivelazione divina².

b) *Applicazione diretta.* Il testo biblico viene affrontato senza preoccuparsi di sapere se il contesto culturale nel quale è stato redatto possa avere una qualsiasi incidenza sulla maniera di interpretarlo. Le dichiarazioni bibliche vengono esaminate come se fossero state scritte nella nostra lingua, nella nostra cultura e nella nostra epoca. I testi vengono così applicati, in gran parte alla situazione contemporanea. Questo tipo di approccio è certamente il più corrente nelle nostre comunità evangeliche.

c) *L'approccio contestuale.* Noi siamo invitati a tenere in considerazione il contesto culturale dei *testi biblici*, ma anche il contesto culturale del *lettore*³. Si tratta di fare uno sforzo di transcultura. "Esiste certamente un elemento

² Cf. S. Bénétreau "La place de la femme" *Pour la vérité*, Giornale dell'Unione delle Chiese evangeliche libere della Francia, Gen. 1976, p. 10.

³ Cf. AA. VV., *La culture au risque de l'Évangile*, relazione di Willowbank, Lausanne 1979, pp. 22 ss.

circostanziale-culturale negli argomenti dell'apostolo. Egli cerca di far comprendere ciò che conviene e ciò che non conviene. Egli desidera scartare tutto quello che rischierebbe di screditare la chiesa del Cristo e di suscitare calunnie, e questo sarebbe veramente il caso qualora le donne, abusando della loro nuova libertà, sprezzassero le norme delle buone maniere (I Cor. 11 e 14 ne costituiscono degli esempi)⁴. Ma Paolo non si richiama soltanto ad argomenti di convenienza. Egli fonda il suo insegnamento relativo al subordine che la donna deve mantenere nei confronti dell'uomo sull'*ordine originale voluto da Dio*. Paolo trae questi principi dall'Antico Testamento e dall'affermazione della novità radicale di ogni cosa in Cristo. Questi principi hanno un valore *permanente* e *costrittivo*. Ma, attenzione! Essi devono esser applicati tenendo presente la nostra cultura, essendo ben consci che lo stesso principio può esser applicato in modo diverso in culture differenti. Tutto questo deve incoraggiarci "a tener conto delle pratiche e della sensibilità della nostra epoca quando applichiamo i principi datici dalla Scrittura"⁵.

La donna greco-romana

Per poter comprendere l'insegnamento che ci

⁴ *Ichthus* N° 85, p.37.

⁵ *Ibid.*

proviene da questi testi, bisogna ricordare che quando Paolo scriveva ai Corinzi, oppure al suo discepolo Timoteo, relativamente al problema della donna, egli non aveva davanti a sé la *donna giudea*, bensì la donna greco-romana la quale, stando a ciò che ce ne dicono alcuni storici, godeva di un'emancipazione spinta all'estremo. Carcopino, nella sua "Vita quotidiana, durante l'apogeo dell'Impero" scrive quanto segue: "Contrariamente all'opinione corrente, è certo che le donne romane godevano d'una dignità e d'un'autonomia equivalenti o superiori a quelle che il femminismo contemporaneo ha rivendicato per le nostre"⁶. E per dimostrare, da un lato, la parte positiva di questa emancipazione: donne che collaboravano col proprio marito, amiche fedeli, ammirabili, talvolta, sino al sacrificio della propria vita. Ma guardando l'aspetto negativo: donne che si sforzavano di rassomigliare agli uomini ed a superarli in ogni campo; donne esperite in procedure, in politica, in strategia...

"E per citare ancora gli effetti dissolventi di questa emancipazione sul matrimonio e sulla famiglia: divorzi a catena, dovuti frequentemente al fatto che la donna era autorizzata a ripudiare il proprio marito. E queste donne emancipate era-

⁶ Jérôme Carcopino, *La vie quotidienne à l'apogée de l'Empire*, pp. 106-107, cit. da R. Barilier "A propos du ministère pastoral féminin" *La Revue Réformée* XXII (1971/3) p. 96.

no le stesse che rifiutavano la maternità, che ricorrevano alla contraccezione ed all'aborto, provocando la denatalità che divenne una delle cause del crollo dell'Impero. A tutto questo si aggiungeva un femminismo "cristiano" che si appoggiava sui testi dei quali abbiamo già rilevato il carattere "moderno" o "egualitario", ma rinforzato sia da questo femminismo ambientale d'origine pagana... sia da un'interpretazione spiritualista, pentecostale, entusiasta dell'Evangelo"⁷.

E Roger Barilier prosegue: "In quest'atmosfera, i testi sulla donna che possono sembrare diversi dagli altri, si spiegano facilmente. Lungi dall'esprimere un tardo anti-femminismo, essi vogliono metterci in guardia contro un femminismo sfrenato, ultra-femminista! Paolo dà il necessario colpo di freno perché i testi di carattere femminista non vengano utilizzati al di là del loro vero significato!"⁸.

Studio dei testi

I *Corinzi* 11,2-16. In questo testo l'apostolo Paolo tratta il problema del *contegno* della donna nella chiesa, e non quello della sua *posizione* nella chiesa.

⁷ R. Barilier, *ibid.*, pp. 96-97.

⁸ *Ibid.*

Per sviluppare il proprio pensiero Paolo si richiama a tre tipi di argomenti: d'ordine teologico (vers. 3-6) che bisogna seguire con riferimento all'ordine verificatosi all'atto della creazione (vers. 7-11) e finalmente con riferimento alla natura (vers. 13-15). "Io voglio che sappiate che il capo d'ogni uomo è Cristo, che il capo della donna è l'uomo, e che il capo di Cristo è Dio" (vers. 3). In questo passo Paolo parte da un punto di vista teologico, dei rapporti voluti da Dio e che si possono constatare finanche in seno alla Trinità. Poiché il Dio della Bibbia non è un Dio solitario, bensì un Dio trinitario. Partendo da questo punto egli considera tre coppie di rapporti che, tra di loro, formano una specie di gerarchia che si presenta a diversi livelli. Troviamo quindi il rapporto uomo-donna, quello di Cristo e dell'uomo, ed infine il rapporto del Padre e del Figlio. In ciascuna di queste coppie, l'apostolo Paolo fa intravedere una struttura. E per qualificarla egli impiega il termine capo che, in italiano come pure in greco, ha due significati: la *testa fisica*, ed il *capo*. Vengono quindi messi in evidenza due pensieri. Quello di un'*unità intima*, una comunione di vita quale la si può vedere fra la testa ed il corpo; è impossibile separarle, considerare l'una senza l'altro. Ma, in seno a questo rapporto c'è anche l'*ineguaglianza* nell'ordine, per cui, in questo versetto, l'apostolo Paolo ci fa comprendere che la relazione fra l'uomo e la donna è quella di un'inter-dipendenza, di complementarità, ma il tutto nell'ordine voluto da Dio che fa dell'uomo il capo della donna.

"L'uomo è l'immagine e la gloria di Dio, mentre la donna è la gloria dell'uomo" (vers. 7-9). In questo passo Paolo si richiama al testo della Genesi. "L'apostolo non toglie alla donna, in quanto essere umano, la gloria di esser stata fatta all'immagine di Dio. Ma egli osserva che, nella *relazione fra i sessi*, il privilegio di aver ricevuto autorità, che rappresenta quella di Dio, si trova dalla parte del maschio"⁹. Henri Blocher aggiunge: esiste "una specie di equilibrio sottile. In tutti i rapporti terreni, l'uomo rappresenta Dio in modo più evidente della donna... Ma improvvisamente vediamo che è la donna che rappresenta quanto di meglio esista nell'umanità nel suo rapporto *con Dio*: di fronte *al Signore*, ogni essere umano deve accettare, maschio o femmina che sia, una situazione femminile, essere di lui e per lui, ricevere e portare la semenza della sua parola, ricevere e portare il nome ch'egli dà"¹⁰.

Nei versetti 8 e 9 Paolo si riferisce nuovamente a Genesi 2,18-24. E' molto interessante sapere in quale luogo l'apostolo Paolo abbia potuto scoprire quest'ordine che caratterizza la relazione fra l'uomo e la donna. Quali sono gli indici ch'egli ha trovato nel testo della Genesi? Noi

⁹ Henri Blocher, *Révélation des origines*, Lausanne 1979, p. 99, tr. it. Roma, GBU 1984.

¹⁰ *Ibid.*

pensiamo spesso che il semplice fatto che la donna sia stata qualificata "un aiuto" (un aiuto che quasi rappresenta un'altra parte dell'uomo) significhi automaticamente che la donna deve avere una posizione subordinata. Ma un attento studio dell'Antico Testamento ci fa vedere che quindici volte su ventuno, è Dio che è l'aiuto dell'uomo, e ciò favorirebbe semmai una priorità della donna. Non è quindi in questa direzione che possiamo trovare questo ordine. Lo troveremo allora considerando che la donna è stata creata dopo l'uomo? Anche qui, se ci riferiamo a Genesi 1, dobbiamo ben ammettere che colui che è stato creato per ultimo, l'essere umano, rappresenta la perfezione della creazione, ed il fatto che la donna sia stata creata dopo l'uomo potrebbe anche significare una sua posizione prioritaria.

Se l'apostolo Paolo si riferisce a questa successione di fatti, ciò è dovuto al loro significato che viene descritto nel testo. In I Corinzi 11,9 egli dice: "l'uomo non fu creato a motivo della donna, ma la donna a *motivo dell'uomo*" ed è per questa ragione che la donna dev'essere soggetta. Si potrebbero aggiungere ancora due argomenti supplementari tratti dal testo della Genesi e che Paolo non tocca: secondo Genesi 2,24 è all'uomo che spetta l'iniziativa di formare un nuovo focolare; la donna riceve dall'uomo il suo nome, il suo nome generico di donna (in ebraico *isch* è l'uomo, *ischa* la donna), ma anche il suo nome personale. Tutti questi differenti elementi ci fanno comprendere che Paolo possedeva delle solide ragioni scritturali per stabilire un ordi-

ne che regge il rapporto fra i sessi"¹¹.

Per concludere lo studio di questo passo, mi permetto semplicemente di attirare una volta di più la vostra attenzione sui versetti 11 e 12. Essi ci rivelano che la subordinazione della donna al marito viene temperata *in Cristo*, per la comunione della vita spirituale che ambedue traggono nel Signore. Se, da una parte, in rapporto alla creazione, la donna è venuta dall'uomo - è questa la prova della sua dipendenza, vers. 8 - d'altra parte, in rapporto alla conservazione della specie, l'uomo viene dalla donna. Questo fatto decisivo della vita dell'umanità, ristabilisce in una certa misura, l'uguaglianza, o piuttosto la reciprocità, fra i due sessi.

I Corinzi 14,34-36. L'insegnamento di questi versetti, e cioè l'invito fatto alle donne di tacere nell'assemblea, sembra essere in contraddizione con il precedente passo che abbiamo appena esaminato, ed in particolare con I Corinzi 5 che prevede la possibilità, per la donna, di *pregare* o di *profetizzare* con il capo coperto. Com'è quindi possibile conciliare I Corinzi 11 con I Corinzi 14?

Allo scopo di trovare questa soluzione vengono proposte tre interpretazioni:

¹¹ *Ibid.*

a) E' necessario, ancora una volta, ricordare le particolari circostanze che hanno spinto l'apostolo Paolo a parlare delle *donne*. Le donne si convertivano per l'interesse di emanciparsi, approfittando dell'Evangelo e quindi la chiesa diveniva oggetto di calunnie. Per smontare questi accusatori della chiesa, per rispettare le convenienze sociali di Corinto, Paolo esamina, quindi, due situazioni differenti.

In I Corinzi 14 egli parla del culto aperto a tutti, compresi gli inconvertiti di Corinto. Per evitare il rischio di dare una cattiva testimonianza, Paolo ordina alle donne di tacere (vers. 34). Mentre che in I Corinzi 11, egli starebbe parlando di una riunione ristretta, riservata ai soli credenti di Corinto: in questo caso la donna poteva pregare e profetizzare, a condizione di avere la testa coperta.

Questa interpretazione presenta, però, delle serie difficoltà. Non c'è nulla, nei versetti di I Corinzi 11, che suggerisca l'idea di questa riunione ristretta. I capitoli dall'11 al 14 dell'epistola ai Corinzi formano un unico insieme, e dagli stessi si rileva che la principale preoccupazione era il culto. Non esiste alcun elemento che permetta di scoprire questa sfumatura fra due culti diversi, quello "pubblico" e quello "ristretto".

b) Nel capitolo 14, Paolo parla del dono delle lingue e della profezia (vers. 1-25) e li paragona uno all'altro; poi, in maniera molto concreta,

egli fornisce delle norme relative all'esercizio dei doni nel culto, avendo di mira l'*ordine* ed il *decoro*. Al vers. 33 egli dice: "Dio non è un Dio di confusione, ma di pace", e al vers. 40: "ogni cosa sia fatta con *decoro* e con *ordine*".

Già in due punti precedenti Paolo aveva detto che nella chiesa si doveva *tacere*. Una prima volta in 14,28 a proposito dell'esercizio del *parlare in lingue*. "Se non v'è chi interpreti si tacciano nella chiesa, e parlino a se stessi e a Dio". Non si deve turbare la chiesa con discorsi che essa non è in grado di comprendere e che non potrebbero edificarla. Una seconda volta al vers. 30, a proposito dell'esercizio del dono della profezia, Paolo scrive: "Parlino due o tre profeti e gli altri giudichino, e se una rivelazione è data ad uno di quelli che stanno seduti, il precedente si taccia". Anche qui è la preoccupazione di mantenere l'ordine che guida l'apostolo. La chiesa non può ascoltare che un profeta per volta, ed essa ascolterà l'ultimo al quale lo Spirito Santo ha parlato.

Ed è sempre con questa stessa preoccupazione dell'ordine e delle convenienze nell'ambito del culto, che l'apostolo scrive: "Come si fa in tutte le chiese dei santi, tacciansi le donne nelle assemblee, perché non è loro permesso di parlare" (vers. 34). Questa proibizione, fatta alla donna, di prendere la parola, è una proibizione limitata, nella stessa maniera in cui è limitato l'ordine dato ai profeti ed a quelli che parlano in lingue. La donna non deve interrompere

il culto con delle domande. E' solo quando sarà rientrata in casa che potrà, in tutta libertà, intrattenersi con il proprio marito o con qualunque altro membro della famiglia. L'apostolo vuole quindi prevenire la mancanza di ordine e di disciplina. Nella chiesa non ci può esser spazio per chiacchiere inutili.

c) Bisogna ammettere che per l'apostolo Paolo, come per tutto il cristianesimo primitivo, doveva esser fatta una netta distinzione fra il normale insegnamento che si dava nelle chiese, ed il dono di profezia. Si trattava di due cose ben distinte, da non confondersi l'una con l'altra. Il dono della profezia poteva esser concesso a qualsiasi credente, sia femmina che maschio (cfr. Atti 21,9: le quattro figlie di Filippo, l'evangelista, profetizzavano). In I Corinzi 11 Paolo esamina il caso in cui, nell'ambito di un assemblea cristiana, le donne dovessero dare un messaggio di carattere profetico, mentre che in I Corinzi 14,34-35, non si trattava certamente di profezia. Era piuttosto una questione di spiegare la Parola di Dio e di risolvere i problemi che l'esercizio della profezia faceva sorgere, perché l'apostolo Paolo invita i responsabili ad esercitare il loro discernimento, a giudicare ciò che veniva detto. E l'esercizio di questo discernimento significava esercitare un'*autorità*. L'esercizio di questo normale insegnamento che viene trattato in I Corinzi 14, come pure le discussioni derivanti dall'esercizio della profezia, non si addice alla donna.

Ci sembra che quest'ultima interpretazione sia la più valida, anche se non vogliamo minimizzare il valore degli argomenti esposti sotto il punto b).

I *Timoteo* 2,9-15. In questo passo l'apostolo Paolo esorta la donna alla modestia, al silenzio, alla tranquillità, e ciò in contrapposizione all'agitazione, all'eccitazione, oppure al desiderio di farsi notare. La stessa cosa viene detta a proposito del suo abbigliamento: essa deve dar prova di essere pudica e discreta. Ch'essa si ornì di buone opere, dice l'apostolo, e, nelle riunioni, essa deve imparare in silenzio, vale a dire, in tranquillità, in pace, senza agitarsi e senza creare turbamenti. Non le è permesso d'insegnare, prosegue Paolo, né d'*usare autorità* sull'uomo. In questo caso il verbo usato è molto forte: esso sottolinea la piena autorità, il dominio, e non soltanto l'esercizio d'una qualsiasi autorità. La donna viene quindi invitata ad accettare i limiti che derivano dall'ordine stabilito ai tempi della creazione, in tutta modestia, ed a consacrarsi alla sua particolare vocazione.

Nei versetti 13-15 Paolo basa, ancora una volta, la sua esortazione richiamandosi al libro della Genesi. "Adamo fu formato il primo, e poi Eva; e Adamo non fu sedotto, ma la donna essendo stata sedotta, cadde in trasgressione" (vers. 13-14). Paolo sembra qui particolarmente severo nei confronti della donna, e, al limite, discriminatorio. Ma bisogna, anche qui, comprenderlo!

In questo punto egli fa allusione al racconto della rottura del patto d'alleanza (cf. Gen. 3,1-6). Secondo l'autore di Genesi fu soltanto la donna che ebbe a che fare col serpente. Bisognerebbe allora dedurne che Dio fa ricadere tutta la colpa sulla donna? Oppure lo stesso autore sarebbe misogino? Citerò qui di seguito quello che dice il commentario che ci è stato raccomandato dal professor Henri Blocher: "La costruzione stessa del capitolo (Gen. 3) prova che ciò non corrisponde: gli occhi di ambedue furono aperti con inquietudine quando il *marito* mangiò il frutto (vers. 7); e quando Dio pronuncia la sentenza di condanna è a lui che Egli comunica la realizzazione della minaccia "morrai" (vers. 19)"¹². L'apostolo ne riferisce esponendo il medesimo significato quando scrive in Romani 5,12: "per mezzo di un sol uomo il peccato è entrato nel mondo e, per mezzo del peccato, è entrata la morte". Perciò ambedue furono colpevoli. "La donna aperse la via, e l'uomo prese la decisione determinante, nella piena responsabilità che gli derivava dal patto dell'alleanza. Ciascuno sembra, di volta in volta, il maggior colpevole... Ambedue hanno peccato, addirittura mettendosi d'accordo per commetterlo... Si può solamente osservare, di nuovo, che all'interno della loro complicità, venne capovolto l'ordine della creazione: la donna prende l'iniziativa... Ma in questo capovolgimento, l'uo-

¹² *Ibid.*, p. 138

mo è *corresponsabile*, in quanto consenziente"¹³. Ed il testo della Genesi sottolinea il fatto che Adamo si trovava vicino ad Eva.

Ma allora perché il serpente si rivolse proprio alla donna? Forse a causa della sua debolezza? Quella debolezza che le viene attribuita dalla Scrittura quando, parlando d'essa, la definisce il sesso più debole? (cf. I Pt. 3,7) E allora in che cosa consiste questa debolezza? Henri Blocher associa questo pensiero di debolezza alla particolare situazione della donna: essa è un essere derivato da un altro, creata dall'uomo, dipendente. "La donna, presa dall'uomo e fatta per l'uomo... si trovava naturalmente in una posizione ricettiva. Essa era quindi una preda più facile per l'astuto straniero, che avrebbe invece dovuto respingere"¹⁴. Ma questa debolezza della donna non è sufficiente a spiegare la sua disubbidienza; la caduta resta un mistero, uno scandalo del tutto incomprensibile!

"Ma pure sarà salvata (al singolare) partorendo figliuoli, se saranno perseverate (al plurale) in fede e carità, e santificazione con onestà" (vers. 15 della versione Diodati che è molto vicina al testo greco). Quest'allusione alla maternità presenta una vera e reale difficoltà in-

¹³ *Ibid.*, pp. 138-139.

¹⁴ *Ibid.*, p. 140.

terpretativa. Questo versetto deve anch'esso, certamente, esser compreso partendo dal testo di Genesi 3,15: "Io porrò inimicizia fra te e la donna, e fra la tua progenie e la progenie di lei; questa progenie ti schiaccerà il capo, e tu le ferirai il calcagno." Nella promessa della redenzione, la donna figura come colei che *partorisce*; e quando Dio ristabilisce l'ordine sconvolto dal peccato, Egli conferisce alla donna la sua missione "differenziale"¹⁵. Paolo ricorda che è per mezzo della realizzazione del ruolo proprio della donna, quello della maternità, che essa - Eva ne è il simbolo - ha partecipato alla redenzione. La sua salvezza consiste nel perseverare in quella missione particolare, che è solo sua. Essa non deve emanciparsi dalla sua femminilità, dalla sua vocazione specifica, come quelle che appartenevano ai tempi della chiesa primitiva, e forse anche ai giorni nostri, pretendendo di farlo rifiutando la maternità. Essa deve invece perseverare nella sua vocazione con modestia, fede, amore, santità.

VIVERE IN GESU' CRISTO

Qual'è la nostra reazione di fronte all'insegnamento dell'apostolo Paolo, noi, uomini e donne del 20° secolo, influenzati dalla mentalità contemporanea e dalla nostra cultura?

Bisogna ben ammettere che le affermazioni del-

¹⁵ *Ibid.*

l'apostolo Paolo riguardanti il rapporto fra l'uomo e la donna, voluto da Dio, il richiamo alla "sovra-missione" dell'uomo e alla "sotto-missione" della donna - per riprendere un'espressione di Karl Barth - l'invito rivolto a ciascuno dei due sessi di accettare le proprie possibilità ed i propri limiti (questi ultimi che proibiscono alla donna di usare autorità sull'uomo), urtano la mentalità contemporanea. Ed in particolare i due grandi principi dell'egualitarismo e del progressismo!

Egualitarismo: Si teme tutto ciò che ci supera, si detestano le strutture autoritarie (per usare un linguaggio alla moda), si vuole livellare ogni cosa (cominciando però dal basso) "democratizzare" ogni cosa. Si predica un'uguaglianza astratta e rivendicatrice: nessuno vuol essere "inferiore", ciascuno vuol far valere i propri diritti. Ma l'Evangelo ci insegna la diversità, la complementarità e l'ordine.

Progressismo: Si pretende che il male si trovi solo nel passato: il bene nell'avvenire. Si ha una veduta lineare della storia: una storia che forzatamente avanza verso il progresso, ogni evoluzione essendo positiva. Ma bisogna camminare secondo la direzione che presenta la storia. Per l'Evangelo non esiste un progresso universale. Non solo, ma ripetutamente, l'apostolo Paolo si richiama alle origini per farci progredire.

Non dobbiamo credere che la chiesa possa restare completamente estranea ed insensibile a questa

mentalità ambientale, sia che si tratti di imitazione che di reazione. "Troppo spesso la chiesa si è lasciata prendere dall'*alternativa dell'egualitarismo* e dall'*autoritarismo*. Essa ha inteso le nozioni di autorità e di sottomissione come lo fa il mondo e non alla luce dell'Evangelo. Mentre essa dava il suo contributo alla promozione della donna, ha permesso che si stabilisse un rapporto gerarchico, dominante, che faceva della donna la serva e non l'aiuto dell'uomo, un suo prolungamento e non l'essere che doveva stargli di fronte"¹⁶. Nella chiesa, come nel mondo, si è confusa l'*autorità* con l'*autoritarismo*; la sottomissione è stata vista come un'"alienazione", o quanto meno come un impoverimento. E tutto questo non solo nel campo del rapporto fra uomo e donna, ma, in maniera ancor più generale, nell'ambito dei rapporti personali in seno alla chiesa.

La novità che Cristo è venuto ad inaugurare mediante la sua morte la sua risurrezione riguarda anche i nostri rapporti umani, ed in particolare quelli *dell'uomo e della donna*. Se Gesù non è venuto per abolire l'ordine secondo il quale l'uomo è il capo della donna, Egli ci ha insegnato una maniera nuova di *vivere la sottomissione* e di *esercitare l'autorità*. E' precisamente nel mistero del rapporto di Cristo e della chiesa che ci viene rivelata questa maniera, del tutto nuova, di vivere quel prescritto rapporto fra uomo e

¹⁶ *Ichthus* N° 85, p. 4.

donna.

Efesini 5,22 e 23,25. Il marito (cf. I Cor. 11) si mette al servizio della sposa in vista del suo bene e della sua compiutezza, come Cristo ha amato la chiesa (Ef. 5,29). Gesù Cristo è venuto a capovolgere la nostra comprensione delle cose, la nostra nozione di *autorità*; quest'ultima trova la propria sorgente nell'amore e nel dono di se stessi. "Chiunque vorrà esser grande fra voi, sarà vostro servitore" (Matt. 20,26). E citerò qui Karl Barth: "Qualora la "precedenza" maschile non venisse intesa nel senso di una supremazia di servizio, essa non sarebbe in alcun caso conforme all'ordine voluto da Dio; al contrario, costituirebbe una forma particolare di disordine umano. L'ordine di cui l'uomo si serve e che reclama per se stesso, per erigersi a signore e padrone, per elevarsi al disopra della donna, per abbassarla ed oltraggiarla, l'ordine sotto il quale la donna si sente umiliata e oppressa, non ha certamente nulla in comune con l'ordine voluto da Dio"¹⁷.

La sposa si sottomette volontariamente e con gioia al marito, del quale vuol fare gli interessi, nella medesima maniera in cui la chiesa si rallegra facendo ciò che piace al Signore. In Cristo Gesù, è possibile vivere la sottomissione senza alcun sentimento d'inferiorità o di aliena-

¹⁷ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* III/4, 1951 (tr. fr.: *D III/4^o*, p. 176).

zione. La Scrittura ce ne dà la dimostrazione. Il Figlio è eternamente sottomesso al Padre e la medesima gloria ricopre e l'Uno e l'Altro.

La donna dovrà quindi stare attenta di non vivere questa sottomissione in un'attitudine di passività, bensì ricercando e perseguendo il bene del marito. "Da parte sua la donna non è per nulla declassata (sfavorita) rispetto all'uomo; essa non rinuncia ad alcun suo diritto, ad alcune dignità, ad alcun onore...¹⁸ quando occupa il posto che le è stato assegnato".

(Trad. P. Veneziani)

¹⁸ *Ibid.*, p. 177.

L'uomo capo della donna?

Pietro Bolognesi

Tra i vari testi che parlano della relazione tra l'uomo e la donna si trova I Corinzi 11,3 in cui è detto che "il capo della donna è l'uomo". In Efesi 5.23 si trova un'espressione simile ma in quel caso non si tratta più dell'uomo e della donna in genere, bensì del singolo uomo e della singola donna uniti nel vincolo del matrimonio. In tal caso si leggerà che "il marito è il capo della moglie". In questo articolo si vorrebbe chiarire cosa si debba intendere per "capo" (*kefalè*) in rapporto a I Corinzi 11. Lo stesso termine ricorre anche in Efesi, ma qui ci interessa maggiormente il riferimento alla situazione più ampia quale quella evocata dalla lettera ai Corinzi¹.

¹ La scelta di rendere *aner* con uomo in generale e non marito, ha una duplice motivazione. Prima di tutto il fatto che nel contesto non si fa riferimento al matrimonio, e in secondo luogo dal fatto che manca *idios* o un aggettivo possessivo davanti al nome.

La moda attuale si mostra assai restia a qualunque discorso che possa fare pensare a qualche tipo di struttura o ad una nozione d'autorità. La tendenza generale va piuttosto verso il livellamento di tutto e di tutti sostenendo un'uguaglianza astratta e rivendicatrice in cui risulta estremamente problematico parlare di capo. Un simile atteggiamento deriva in gran parte dalle deformazioni e dagli abusi che hanno caratterizzato tale pratica nel passato. Così se la Buona notizia diceva: "l'uomo è capo della donna", la Cattiva notizia recitava: "l'uomo dominerà sulla donna". Anche qui infatti il peccato ha manifestato le sue conseguenze disastrose facendo sì che la volontà di Dio per l'uomo e la donna sia stravolta e che l'uomo non sia più il capo, ma il despota che umilia la donna.

Chi cerca allora di reagire a certi abusi, quando non si interroga sul valore contingente quindi superato del testo, cerca d'attribuire al termine capo un significato nuovo². Il termine capo non implicherebbe più una nozione d'autorità e direzione, ma farebbe allusione al punto di partenza e all'origine. Capo sarebbe quindi da intendere come l'origine o la sorgente di un fiume e l'uomo sarebbe capo della donna nel senso

² Così anche B. Corsani "Il marito è il capo della moglie?" *La luce* 66 (26/3/1976) p. 2; S. Bedale "Notes and Studies; the Meaning of *kephalé* in the Pauline Epistles" *JTS* n.s. V (1954) p. 212.

che quest'ultima ha la sua origine nell'uomo. Si aggiunge poi che la concezione classica avrebbe conseguenze subordinazioniste per quel che riguarda la persona di Cristo e sarebbe quindi illecita.

Queste reazioni meritano considerazione se non altro per il fatto che la fede non esonera mai dal pensare e dalla necessità dell'approfondimento. D'altro lato si dovrà tenere presente che mentre le mode cambiano, la verità dimora. La chiesa ha dunque il compito di ridire quanto nella Scrittura è scritto e non di mettersi al passo delle mode del tempo che passa. Essa non può dire diversamente da ciò che è scritto, poiché *Ecclesia nove dicens, non dicit nova!* Non si tratta allora di essere né rivoluzionari, né reazionari, ma di ascoltare e ridire umilmente quello che la Parola di Dio ha rivelato.

Vale forse la pena cominciare facendo riferimento alla questione teologica che evoca il tema della subordinazione. Una sana teologia dogmatica non esclude l'idea di subordinazione per ciò che riguarda le relazioni trinitarie. L'eresia subordinazionista era quella che ipotizzava un' inferiorità del Figlio rispetto al Padre per ciò che riguardava l'essenza, ma qui non si tratta in nessun modo dell'essenza delle persone. In seno alla Trinità si deve riconoscere l'esistenza di un ordine che non può essere ignorato senza cadere in una concezione estranea alla Scrittura stessa (Gv. 5;26; I Cor. 15,28). Certo questa subordinazione riguarda le relazioni tra le persone e non la loro essenza, ma è pur sempre un elemento

importante della concezione ortodossa. Si può allora dire che il motivo "teologico" per respingere la comprensione del termine "capo" come autorità viene a cadere essendo destituito di un fondamento adeguato.

Il contesto biblico di "capo"

Se si passa poi a studiare il significato da attribuire al termine capo nel contesto più ampio della Scrittura vengono dissipati eventuali altri dubbi. Siccome tutta la Scrittura è ispirata dall'unico Dio si può passare in rassegna il significato del termine capo sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento.

Nell'Antico Testamento il termine capo (*rōsh*) si trova 596 volte³. Quando è usato a proposito di persone in senso figurato indica il "capo" o la "guida" di un gruppo sociale che svolge una funzione d'autorità. Viene usato per i capi famiglia (Es. 6,14,25; Num. 1,4,16; 7,2; 25,15), per i capi della tribù (Dt. 1,15; 5,23; I Re 8,1), per i capi del popolo (Num. 25,4), per i capi militari (2 Sam. 23,8,18; I Cron. 12,3), per il re (I Sam. 15,17; Giud. 10,18) e Davide benedice l'Eterno come il capo (*rōsh*) al di sopra di tut-

³ Cf. H.-P. Mueller in E. Jenni-C. Westermann, *DTAT* II, Casale Monferrato (AI) 1982, coll. 633-644; J.R. Bartlett "The Use of the word *rōsh* as a Title in the OT" *VT* XIX (1969) pp. 1-10.

to (I Cron. 29,11). Così dei 196 usi del termine con riferimento alle persone, *rōsh* non significa mai sorgente o origine⁴. Quasi tutti i testi fanno riferimento all'autorità e alla preminenza nell'ambito di una comunità.

Il termine capo (*kephalé*) è meno frequente nel Nuovo Testamento (75 volte), ma non si può dire che il suo uso non sia senza utilità per la nostra indagine⁵. In I Corinzi 12,21, a proposito dell'allegoria del corpo, non si può dire che emerga con chiarezza la nozione d'autorità, ma in ogni caso, capo non può indicare l'origine. Il tema dell'autorità è invece presente in Efesi 1,22 in cui Cristo è definito "capo al di sopra di tutto a favore della Chiesa". Più avanti "capo" è usato sempre in riferimento a Cristo (Ef. 4,15; Col. 2,19). La preposizione usata (*ek*) non fa comunque riferimento a Cristo come origine, ma a Cristo come energia e forza che rende possibile la crescita. Per questo ci si deve "attenere" al Capo senza farsi illusioni sulle proprie possibilità marcate dalla vanità della propria mente carnale (Col. 2,18-19). non si tratta quindi di

⁴ La verifica dettagliata è offerta da H. Blocher "L'homme, "chef" ou "source" de la femme?" *Ichthus* (1979) N° 85, pp. 31-32.

⁵ La traduzione di *rōsh* con *kephalé* non è costante nella LXX, cf. H. Schlier nel *ThWNT* III, coll. 673-4 (=GLNTV, coll. 367-8).

un punto di partenza, bensì di un traguardo in vista del quale crescere (Ef. 4,15). Un testo assai vicino a I Corinzi 11 è, come s'è detto, quello che tratta della relazione tra il marito e la moglie e tra Cristo e la Chiesa (Ef; 5,23). Qui Paolo indica esplicitamente che si tratta di subordinazione. Infine Colossesi 2,10 presenta Cristo come il "capo di ogni principato e di ogni podestà". Anche qui Paolo, volendo spiegare in quale modo Cristo è il capo d'ogni autorità angelica in rivolta, afferma che il suo dominio si fonda sulla vittoria della croce (Col. 2,15). Non vi figura dunque la preposizione *ek* che potrebbe lasciare intendere l'origine e che viene riservata al Padre (I Cor. 8,6). Da tutto questo si è obbligati a riconoscere che il termine capo nel senso di autorità è possibile in tutti i casi in cui si ha un uso figurato tra persone e che mai ha il senso di origine. Ha particolare significato poi, il fatto che i sette casi presi dal Nuovo Testamento siano tutti negli scritti di Paolo.

Il testo di I Corinzi

Tenendo presente l'uso metaforico generale, è ora necessario verificare l'uso specifico che ne viene fatto in I Corinzi 11,3. Questo testo, pur affermando che la donna è dall'uomo (*ek*: v.8⁶), aggiunge che ella è stata creata a causa (*dia* finale: v.9) dell'uomo. Il versetto 10 poi fa riferimento all'autorità da cui la donna dipende e tutti gli altri testi in cui viene parlato del rapporto tra l'uomo e la donna evocano l'idea di subordinazione. Indipendentemente dall'interpreta-

zione globale che si dà a questo testo, rimane il fatto che è illecito attribuire al termine "capo" il significato di origine, tutti gli elementi del testo stesso e del contesto esigono l'idea d'autorità.

Dinanzi al tentativo entusiasta della chiesa di Corinto che induceva a livellare tutti i ruoli e a rimettere in discussione l'ordine fin là riconosciuto, Paolo fa vedere che la libertà in Cristo rimane sempre entro i limiti che Dio stesso ha fissato. Tale ordine, anche se relativo ed indiretto, rimane indispensabile poiché riposa su di un ordine assoluto e diretto. Risulta pertanto incomprensibile come Martin Dibelius possa affermare che "non sappiamo da dove provenga in Paolo l'idea secondo la quale l'uomo è il capo della donna"⁶. Questo concetto riposa inequivocabilmente nell'ordine voluto da Dio e testimoniato da tutta la Scrittura. Esso non riposa su costumi sociali e quindi mutevoli, ma appartiene al piano primitivo di Dio e non è abolito dalla redenzione.

Qualche applicazione

Dopo aver stabilito che il termine capo comporta l'idea di autorità si può cercare di fare alcune altre precisazioni allo scopo di renderne più chiara la comprensione.

⁶ *Handbuch zum Neuen Testament* 12, Tübingen 1927, p. 17.

La conduzione implica il *riconoscimento dell'eguale valore* dell'altro, poiché essa ha a che fare con una diversa funzione, non con un diverso grado di dignità delle persone. La sottomissione non riguarda due persone con uno statuto differente, né è sottomissione di un inferiore rispetto al suo superiore. Nell'ordine eterno di Dio c'è uguaglianza così che la tirannia maschile e il servilismo femminile costituiscono entrambi una disubbidienza ed un disordine rispetto al piano di Dio.

La conduzione implica *responsabilità*. Il capo ha la responsabilità di assumere il ruolo di guida nella vita della chiesa. Egli è responsabile del tipo di relazioni che esistono tra i diversi membri. L'autorità ha quindi un significato attivo, non conferisce diritti, ma doveri! Poiché l'uomo è il capo della donna, l'uomo dovrà vegliare attivamente per far sì che le relazioni siano ricche e profonde. Dinanzi alle difficoltà non dirà con leggerezza che la colpa non è sua. E' forse opportuno notare che nel testo parallelo di Efesi 5 la maggior parte delle esortazioni sono rivolte proprio al "capo" in quanto portatore della responsabilità iniziale.

La conduzione implica *servizio*. Cristo ha mostrato in quale modo l'uomo debba esercitare la sua autorità. La caratteristica della sua autorità non è più signoria che salvezza. Giovanni 13 costituisce una preziosa illustrazione dell'esercizio dell'autorità attraverso il servizio. In un simile contesto anche la sottomissione diventa

facile. Se l'autorità non fosse intesa come primato di servizio, essa non sarebbe conforme all'ordine voluto da Dio. Non è che la donna debba giungere a far valere il suo diritto nei confronti dell'uomo, ma che l'uomo viva l'ordine nel quale occupa il suo posto e quindi gli impegni di servizio che ne derivano.

La conduzione implica dei *limiti*. La struttura evocata nel versetti di I Corinzi 11 non deve essere compresa come una scala di valori che implicherebbe che l'uomo sia per la donna ciò che Cristo è per l'uomo. Un simile schema lascerebbe intendere che l'uomo sarebbe l'intermediario tra Cristo e la donna, un po' come un anello di congiunzione senza il quale sarebbe impossibile ogni rapporto, ma ciò è da escludere in modo tassativo. Il nesso tra le proposizioni mette in evidenza che l'autorità dell'uomo trova il suo fondamento in Cristo, allo stesso modo in cui la sottomissione della donna trova il suo modello nella sottomissione di Cristo al Padre. La sequenza non è: Dio-Cristo-uomo-donna, bensì: Cristo-uomo/uomo-donna/Dio-Cristo. Così l'uomo non assume da solo la sua autorità, né la donna è la sola ad essere sottomessa. L'autorità dell'uomo è significativamente moderata dalla sua stessa sottomissione a Cristo che ne limita la portata. Si può inoltre notare che il termine capo riferito a Cristo è preceduto dall'articolo, mentre esso non è usato nel caso della donna. Né "donna" è preceduta dal pronome indefinito "ogni". Ciò induce a pensare che l'autorità dell'uomo sulla donna non è assoluta quanto l'autorità di Cristo su tutte

le cose.

I "capi" che riflettono in modo soddisfacente queste caratteristiche sono purtroppo pochi nelle chiese. La tentazione consiste allora spesso nel cercare delle soluzioni di compromesso o nello scavalcare l'insegnamento biblico in proposito. O si cerca di sostituirsi ad essi, o si cerca di condizionarli in modo tale che l'ordine biblico viene modificato. E' evidente che in simili situazioni non è sempre facile sapere come comportarsi, né la Scrittura offre in proposito soluzioni chiare nei minimi particolari. Si può però pregare e interrogarsi sul modo in cui sollecitare gli uomini ad assumere i ruoli che Dio ha loro conferito. Se in qualche caso l'Eterno può offrire sbocchi impensati, in altri può accadere che la soluzione migliore per quei gruppi che non hanno veri conduttori sia quella di diventare un distacco di una chiesa vicina in cui vi siano tali uomini. In tal caso l'obiettivo sarà quello di trovare col tempo, con l'esempio e con l'insegnamento, quelle risposte che Dio desidera per ciascuna chiesa locale.

E' comunque chiaro che una corretta relazione tra l'uomo e la donna nella chiesa è realizzabile solo in una cornice di costante ascolto e dialogo con il Signore della chiesa e di tutta la realtà. Egli è il modello dell'autentico capo. In lui e per lui l'esercizio dell'autorità diventa sinonimo di servizio, e la sottomissione sinonimo di amore.

Tesine riassuntive sul ministero femminile

Pietro Bognesi

La distinzione uomo-donna appartiene all'ordine creazionale ed è fondamentale all'interno dell'umanità. Per la Bibbia, il fatto che un uomo sia uomo (e/o che una donna sia donna) non costituisce un elemento trascurabile della sua personalità, ma marca in modo determinante l'individuo in tutto ciò che egli è. Pur sul terreno della comune umanità dell'uomo e della donna la specificità creazionale riveste un ruolo determinante in ogni sfera della loro esistenza e conferisce a ciascuno di loro una tonalità ed una fragranza inalienabili. Così pur essendo uguali essi devono essere considerati differenti. La loro appartenenza comune alla realtà creata non elimina infatti la loro individualità, ma la fonda.

La distinzione uomo-donna implica una differenza circa l'esercizio dell'autorità. Se l'uomo e la donna sono differenti, essi sono anche complementari nel senso che hanno funzioni diverse e ciò abolisce la possibilità di un'antitesi. In questo contesto Dio ha attribuito all'uomo una specifica autorità che non può essere eliminata. La subordinazione generale e reciproca che infat-

ti vale per tutti e quindi anche per l'uomo (Ef. 5,21), non elimina le differenze d'autorità, ma determina solo il modo in cui è esercitata l'autorità. Nel caso dell'uomo l'esercizio dell'autorità s'iscrive nel contesto del servizio di cui è responsabile dinanzi a Dio e non significa né superiorità, né ineguaglianza, né dominio. Costituisce un elemento della sua diversa e specifica collocazione in vista di un'armonia più feconda e si fonda esclusivamente nell'ordine voluto da Dio.

La distinzione uomo-donna è da combattere nelle sue illecite comprensioni e utilizzazioni. Il Signore Gesù, ma anche i discepoli e la chiesa primitiva hanno rotto con una comprensione della distinzione uomo-donna che non riconosca un posto adeguato a quest'ultima. Gesù e gli apostoli hanno manifestato una sorprendente naturalezza nei confronti delle donne. La grazia della filiazione divina è infatti sovraneamente data da Dio senza distinzione di sesso (Gal. 3,26-28; II Cor. 6,18) in modo tale che l'uomo e la donna rivestano in maniera uguale Cristo e siano entrambi in Lui. Poiché nella Chiesa di Gesù Cristo tutti sono servitori e suoi ministri, i carismi ed i servizi sono esercitati per la grazia di Dio in modo tale che pure la donna possa profetizzare (At. 21,9), istruire (At. 18,26) e collaborare (Rm. 16,3; Fil. 4,2-3) nell'opera dell'Evangelo per la gloria di Dio.

La distinzione uomo-donna è preservata all'interno della chiesa cristiana. La nuova situazione causata dall'Evangelo di Cristo non sopprime

la differenza dei diversi ruoli poiché essi non sono semplicemente intercambiabili. Se è infatti vero che alcuni elementi che si trovano nel Nuovo Testamento possiedono una dimensione legata alle circostanze di cui si deve sempre poter tenere conto, è anche vero che altri possiedono la forza vincolante dei principi e come tali non sono legati alle circostanze. Il rispetto per l'ispirazione della Scrittura obbliga a riconoscere la normatività di quegli insegnamenti e a non diluirne il significato.

La distinzione uomo-donna è specialmente legata ad ogni ministero d'autorità. Certi ministeri sono legati alla nozione d'autorità e il Nuovo Testamento si richiama all'ordine creazionale per sottolineare il fatto che la funzione di "capo" non è normalmente consentita alla donna. A quest'ultima non è concesso di "prendere autorità" e quindi insegnare nel senso più forte del termine. Si deve allora riconoscere che l'esercizio dell'autorità proprio al ministero pastorale-dottorale compete più specificamente all'uomo.

La distinzione uomo-donna non deve dare luogo alla falsa alternativa uguaglianza/autoritarismo. La chiesa ha spesso interpretato la nozione biblica di sottomissione secondo canoni estranei alla Scrittura stessa. Le interferenze profane sono infatti spesso state talmente forti da farne fraintendere il vero senso. In un caso ha contribuito alla promozione della donna ma è finita col perdere ogni idea di distinzione, in molti altri casi è slittata verso una concezione gerarchica e

dominatrice che ha soffocato ogni possibile contributo della donna. Una corretta nozione biblica deve riconoscere alla donna il posto che Dio le ha assegnato nel suo piano di grazia quale aiuto per l'uomo e non già quale sua dominatrice o serva. Nell'amore sottomissione e libertà coincidono. E' infatti proprio nel rapporto che li riferisce l'uno all'altro che essi possono essere veramente uomo e veramente donna.

La distinzione uomo-donna può indurre alle seguenti considerazioni pratiche in un contesto di sana comprensione dei punti precedenti.

(a) Alla luce dei differenti ruoli dell'uomo e della donna legati alla loro specificità creazionale, il modello neotestamentario di anzianato maschile dev'essere ritenuto normativo per le chiese d'ogni epoca e d'ogni cultura.

(b) La donna deve avere la possibilità d'esprimersi e pregare pubblicamente nella chiesa ed è opportuno che si faccia realmente uso di questa libertà in un contesto di sottomissione agli anziani.

(c) La donna deve poter anche insegnare quando ciò non implica un'attività dottorale in senso stretto. E' molto spesso il caso nelle scuole domenicali e nelle case in cui s'esercita l'ospitalità.

(d) Gli anziani dovrebbero riconoscere e vivere la realtà della complementarità dei

sessi evitando di monopolizzare tutte le attività della chiesa per lasciare che le sorelle discernano ed esercitino i loro doni.

(e) Gli anziani dovrebbero incoraggiare il ministero del diaconato femminile senza circoscriverlo a servizi paramedicali o marginali e riconoscerlo in maniera più esplicita.

(f) Gli anziani dovrebbero sottolineare maggiormente l'utilità di servizi quali l'accoglienza delle persone sole, l'aiuto ai nuovi convertiti, l'animazione di certe riunioni, la lettura della Bibbia, l'aiuto e le visite alle persone bisognose e, dato che l'amministrazione della cena durante il culto non riveste alcun carattere sacramentale, è possibile associare le sorelle a tale servizio.

(g) Gli anziani conduttori di chiese dovrebbero dar prova di maggiore creatività aprendo alle sorelle nuove forme di servizio atte a promuovere le loro capacità e in vista sempre dell'utilità comune.

(h) Si dovrebbe valorizzare il significato della reciproca sottomissione non solo tra fratelli e sorelle, ma anche tra fratelli e fratelli prendendo sempre più coscienza che l'individualismo è sempre illecito nella vita della chiesa, e che l'autorità che Dio ha conferito alla chiesa è piuttosto di carattere collegiale.

Le esigenze della verità

La battaglia della fede che la verità esige è spesso concentrata nel lavoro interiore dell'anima, ma le tentazioni che inducono a considerare secondarie le sue esigenze sono assai numerose. Una di queste tentazioni è costituita dalla pigrizia mentale. Siamo stati abituati a pensare e a comportarci in un certo modo, ciò può anche essere circondato da un alone di santità che deriva da una solida famiglia, da tradizioni sociali o ecclesiastiche ben stabilizzate, e così non vogliamo permettere che queste abitudini e convinzioni siano provate dai criteri che la verità impone. O forse, dopo essere stati persuasi del contrario a causa della verità stessa, non vogliamo permettere alla verità di seguire il suo corso per il semplice fatto che questo significherebbe una rottura con ciò che è convenzionale o tradizionale. La tentazione può poi venire anche nel senso opposto. La convenienza o l'opportunismo possono cioè dettarci d'abbandonare una convinzione tradizionale, ma il suo abbandono è dettato dalla convenienza piuttosto che dalle esigenze della verità. Anche da questa tentazione dobbiamo guardarci.

(John Murray: 1898-1975)

RASSEGNE

La donna e la Bibbia in alcune opere recenti

Rinaldo Dirose*

Degna di particolare attenzione è l'opera di James B. Hurley, *Man & Woman in Biblical Perspective*, Leicester, Inter-Varsity Press 1981. L'importanza di quest'opera dipende da una serie di fattori. Prima di tutto la metodologia adoperata dall'A. permette al lettore di valutare personalmente il senso e la portata dei dati biblici relativi all'argomento in esame, tramite un confronto costante fra le usanze del popolo di Dio e quelle delle nazioni e le culture circostanti. A ciò si unisce un'esegesi rigorosa di alcuni brani neotestamentari, quali Matt. 19,3-12; I Cor. 11,2-16; 14,33b-35; Gal. 3,28; Ef. 5;21-33; I Tim. 2,8-15; 3,1-13, in cui è tenuto in debito conto il relativo contesto. Inoltre, nel condurre il suo esame, l'A. evidenzia completa fiducia nell'autorità e nell'inerranza del testo biblico. L'importanza di quest'ultimo criterio per l'esito della sua indagine, diventa evidente quando il

*L'A. è Professore di Nuovo Testamento all'Istituto Biblico Evangelico di Roma.

presupposto dell'integrità del testo di Matt. 19, 9 e I Cor. 14,26-35 determina, non solo il rifiuto di soluzioni semplicistiche, ma permette all'A. anche di "vedere" meglio la struttura e il senso dei relativi brani. Infine, nel valutare i dati veterotestamentari relativi al rapporto fra l'uomo e la donna e i vari ruoli che vengono attribuiti alla donna, l'A. nota che ci sono delle differenze significative fra ciò che la Legge prescrive (che è da ritenere normativo) e la pratica della nazione di Israele.

Dalla parte del libro che tratta della donna nel periodo veterotestamentario, emerge il seguente dato significativo: le differenze fra le norme di diritto personale vigenti in Israele, e le corrispondenti usanze della Babilonia e dell'Assiria, rispecchiano il fondamento teologico della legge mosaica e la convinzione che la dignità umana deriva dal fatto che l'umanità fu creata ad immagine di Dio. Così, la logica dei rapporti uomo-donna prescritti dalla Legge è da ricercare nella viceregenza affidata all'Uomo nell'ambito della creazione. L'autorità del marito rispetto alla moglie, sia nell'ambito della famiglia che nella celebrazione del culto, sarebbe da attribuirsi, non tanto alla superiorità intrinseca del maschio (ci sono esempi biblici di donne più sapienti dei propri mariti), bensì all'ordinamento sovrano di Dio per la vita dell'umanità. L'A. cita la subordinazione culturale di Israele ai membri fisicamente perfetti della casa sacerdotale di Aronne, come esempio analogo di uno stato di fatto, dettato esclusivamente dall'ordinamento

divino (pp. 44-45). Del resto, i pochi esempi testimoniati nell'A.T. di profetesse e di donne che ricoprivano incarichi di rilievo nella vita pubblica dimostrano l'assenza totale di pregiudiziali nei loro confronti, in quanto donne, anche se la loro autorità legale rimaneva subordinata a quella degli uomini, in particolar modo dei propri padri e mariti. Intanto nulla lascia supporre che il contatto personale delle donne Isrealite con Dio - per esempio attraverso la preghiera - dovesse essere mediato da un uomo.

Quanto c'è di nuovo nell'atteggiamento di Gesù verso le donne rispetto alla norma veterotestamentaria, non lo si deve, secondo Hurley, né al Giudaismo (che era arrivato a trattare le donne come esseri inferiori in senso ontologico), né ad una semplice reazione nei confronti di questa tendenza. La ragione delle novità che traspaiono nei Vangeli è da ricercare piuttosto nella consapevolezza che Gesù aveva di inaugurare il regno di Dio. Nella prima fase della sua realizzazione il regno sarebbe manifestato nella vita di tutte le persone che credessero in Lui senza distinzione di sesso, classe sociale o condizione di vita. Per Gesù quindi, insegnare e lasciarsi assistere da donne, rientrava nella normalità, anche se tali pratiche stupivano i suoi contemporanei.

Nel regno tutti i rapporti umani si normalizzano. Così in materia di divorzio, sia la posizione possibilista di Hillel che quella più ristrettiva di Shammai, sono da escludere. Come all'inizio (Gen. 2), così nel regno, il matrimonio è vinco-

lante per tutta la vita. L'unica eccezione è l'infedeltà sessuale (Matt. 19,9) che secondo la Legge meriterebbe la morte.

In quanto ai ruoli previsti per la donna "in Cristo", Hurley considera errato appellarsi a Gal. 3, 28, in quanto bisogna distinguere fra ciò che il N.T. approva apertamente e le convenzioni sociali (come la schiavitù) che si limita a regolare. I brani esaminati portano alla conclusione che soltanto gli uomini dovrebbero agire come anziani con la relativa responsabilità di assicurare l'insegnamento fedele della Parola e una cura pastorale autorevole nella chiesa locale.

L'esegesi di I Cor. 11,2-16 è particolarmente interessante. La forza di *anti* ("al posto di", v. 15) e la svolta nel discorso segnata con l'uso, al v. 10 della parola *exousia* ("autorità"), che andrebbe intesa qui in senso attivo secondo l'uso che Paolo ne fa altrove nell'Epistola, richiedono, secondo l'A., delle sostanziali modifiche nel modo tradizionale di interpretare questo brano. Il brano pur sempre ribadisce l'ordine creazionale che riconosce alla donna un'autorità subordinata rispetto a quella dell'uomo.

Il presupposto appreso da 11,5 secondo cui le donne che danno segno di accettare con dignità il proprio ruolo hanno il diritto di pregare e profetizzare pubblicamente, non è contraddetto, secondo l'A., con l'obbligo al silenzio che viene imposto in I Cor. 14,34-35. Tale divieto di parlare riguarderebbe la valutazione pubblica dei messaggi profetici (cf.v.29b).

Di orientamento simile all'opera di cui sopra è il contributo di Stephen B. Clark, uno scrittore cattolico: *Man and Woman in Christ*, Edinburgh, Ann Arbor, Mich., T.& T. Clark/Servant Books, 1980, pp. 753. Si tratta di un'opera di grande mole e di carattere interdisciplinare. L'A. esamina la questione servendosi sia dell'evidenza biblica che delle scienze sociali. Il secondo aspetto dell'indagine, che riguarda intere sezioni dell'opera, abbraccia sia la comprensione delle strutture sociali del mondo della Bibbia, che le differenze di struttura emotiva, intellettuale e di atteggiamento sociale della donna rispetto all'uomo. Dalle prove sociologiche raccolte dall'A. appare chiaro che l'insistenza della rivelazione biblica sulla posizione di relativa subordinazione della donna, non passa sopra la realtà psico-fisica dei due sessi come un'imposizione arbitraria. Anzi, la personalità dei membri dei rispettivi sessi risulta predisposta a funzionare in modo naturale nei ruoli che la Bibbia indica come normativi.

Il tentativo del movimento femminista di negare l'esistenza nella Bibbia del principio di subordinazione, figura, nell'analisi di Clark, come un riflesso della società tecnologica che in genere tende a snaturare la vita e ad indebolire la struttura della famiglia. A conclusione di un Excursus in cui descrive la propria metodologia esegetica, l'A. si sofferma sui metodi interpretativi ricorrenti nella letteratura del movimento che definisce "cristiano-liberazionista". In questa letteratura gli espedienti più usati, per

aggirare la norma biblica che conferisce alla donna un'autorità subordinata nel contesto della famiglia e della chiesa, sarebbero i seguenti: il mettere in dubbio l'autorità e/o la pertinenza attuale della Scrittura; il rinterpretare l'esegesi normale dei brani biblici che trattano i ruoli dell'uomo e della donna; e la pretesa che esistano nella Scrittura delle contraddizioni inconciliabili (pp. 226-231).

Sebbene le parti esegetiche di quest'opera mostrino, tutto sommato, meno originalità rispetto all'esegesi condotta da Hurley (vedere sopra), l'A. dà un notevole contributo alla discussione chiarendo la pertinenza dell'insegnamento biblico sui ruoli dell'uomo e della donna nella società odierna. Osserva, opportunamente, che tale insegnamento può essere recepito e ubbidito in definitiva soltanto dalle comunità di credenti.

Di recente pubblicazione in lingua italiana è l'opera di Marco Adinolfi Ofm, *Il femminismo della Bibbia*, nella serie Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, n. 22 Roma, 1981. Una caratteristica particolarmente utile di quest'opera è costituita dalle indicazioni bibliografiche, molte delle quali relative ad opere pubblicate in lingua italiana.

Occorre precisare che per l'A. il vocabolo "femminismo" usato nel titolo del libro, non rispecchia il senso aggressivo che spesso viene associato a tale termine. Egli scrive, "Per femminismo della Bibbia s'intende quindi la promozione

della donna operata dai libri dell'Antico e del Nuovo Testamento. Promozione autentica perché in sintonia con il disegno di salvezza ideato dal Creatore per il genere umano. Per cui, ad esempio, invano si cercherà nei libri ispirati l'emancipazione sessuale della donna vagheggiata dal neo-femminismo e implicante l'abolizione della famiglia, l'omosessualità femminile, la libertà di concepire dopo un rapporto con l'uomo, l'aborto" (p. 12). L'A. crede che l'ideale sia realizzabile per coloro che appartengono alla "nuova economia della grazia" (p. 114).

Dei tredici capitoli di cui l'opera si compone, ben otto trattano la sessualità e il matrimonio considerati alla luce della rivelazione biblica. A questo proposito l'A. inizia il suo discorso distinguendo la concezione della sessualità di matrice biblica dai miti sessuali della religiosità pagana che vede gli stessi dèi coinvolti in avventure amorose. Però la svalutazione del racconto di Gen. 3, inteso dall'A. come una eziologia storica, ossia come "fatti invocati come causa efficace di particolari situazioni e istituzioni" (p. 56), indebolisce i fondamenti della sua argomentazione in quanto la comparazione qualitativa che egli intende fare fra concetti biblici e concetti pagani dipende anche dalla veridicità della Bibbia. Lo stesso atteggiamento di critica moderata nei confronti del testo biblico è evidente nell'approccio dell'A. alla forma scritta della rivelazione neotestamentaria. Per esempio, mentre attribuisce valore normativo all'insegnamento di Gesù sull'indissolubilità del patto

matriomoniale e la relativa condanna dell'adulterio e del ripudio (pp. 99-115), quando tratta la questione della donna e il culto afferma che sarebbe "legalistico e antipaolino pretendere (oggi) dalle donne in chiesa il silenzio e il velo" (p. 291). Secondo Adinolfi, le istruzioni date in I Cor. 11,2-16 e 14,26-36 sarebbero dettate, più che da principi fondamentali che andrebbero espressi in qualche modo ancora oggi, da "istanze pastorali" (pp. 261-292).

Tre capitoli soltanto sono dedicati all'esame della donna nel contesto culturale veterotestamentario e neotestamentario e altri due al posto che Gesù riservava per le donne nel suo ministero. Il principale interesse dell'opera sta quindi nell'illustrare la concezione biblica della sessualità, l'amore coniugale e il matrimonio. E' anche in questo settore che la sua opera è più riuscita. Si ha l'impressione comunque che il punto fermo per l'A. sia più la regola della propria confessione che non l'insegnamento biblico di per sé.

Di un'insegnante del London Bible College, Mary Evans, *Woman in the Bible*, Exeter, Paternoster Press 1983, segnaliamo un'altra opera sulla donna nella Bibbia. La prima parte del libro passa in rassegna i dati dell'Antico Testamento, quindi in una seconda sezione vengono segnalate le influenze culturali e religiose del giudaismo, degli esseni, di Qumran e del mondo greco-romano, per poi finire con la parte più ampia dedicata all'insegnamento del Nuovo Testamento.

Lo studio dei diversi testi biblici induce l'A. a distinguere tre principi: la diversità, l'unità e la complementarità. L'A. afferma inoltre che il Nuovo Testamento non è assoluto nell'escludere dalla funzione di anziani e dottori le donne, ma purtroppo non fornisce un'adeguata giustificazione. L'intento di equiparare il ruolo della donna a quello dell'uomo nella conduzione della chiesa del Nuovo Testamento appare assai discutibile e comunque determinato più da una scelta preliminare che da uno studio rigoroso dei testi biblici. Così, sebbene non manchi un'esegesi dei diversi passi biblici più significativi sul soggetto, si deve notare che l'opera non fornisce elementi particolarmente nuovi alla comprensione di questo tema perché sembra ancorata alla necessità di dover difendere una posizione già assunta in partenza.

L'ultimo libro che prendiamo in esame si qualifica come "risposta al femminismo biblico". Scritto da una donna, Susan T. Foh, l'opera si intitola *Woman & the Word of God*, Phillipsburg/Grand Rapids, Presbyterian and Reformed Baker Book 1979. Secondo la Foh, il vero nodo da risolvere è di carattere ermeneutico: Fino a che punto è legittimo deculturalizzare la Bibbia? In particolare, è legittimo negare il carattere autorevole e vincolante delle idee patriarcali che permeano la Bibbia, come vorrebbero alcuni "femministi biblici" (si tratta di femministe che professano di accettare l'inerranza biblica) quali Letha Scanzoni, Nancy Hardesty, Virginia R. Mollenkott e Paul K. Jewett?

Nei primi due capitoli, dedicati alla questione ermeneutica, l'A. fornisce esempi di come alcuni dei "femministi biblici" danno per scontati alcuni presupposti critici quali l'origine post-mosaica ed eterogenea di Gen. 1-2. Tali presupposti faciliterebbero l'operazione di reinterpretare il senso normale di determinati brani secondo l'orientamento culturale dell'interprete stesso. L'A. osserva inoltre che la pretesa di tali scrittori, a proposito della presenza nella Bibbia di vere e proprie contraddizioni, spesso risulta infondata quando i brani in discussione (I Cor. 11,3-16 e 14,34-35 ad esempio) sono assoggettati alla normale procedura esegetica in cui si tiene conto del contesto (letterario e storico), del genere letterario del brano e del resto della rivelazione biblica.

L'A. riafferma opportunamente il vero senso di II Cor. 3,6 un brano da Jewett e altri come scusante per non dover dare peso al senso o al principio sottostante certi brani biblici (pp. 27-28). Precisa anche che la gamma di significati che Paolo attribuisce alla parola *omos* (cf. I Cor. 14,34) non comprende il senso di "usanza sociale" (p; 47).

Un Excusus è dedicato all'esame del termine "uguaglianza", diventato una parola di grido nel movimento femminista. Secondo l'A., bisogna porre la domanda: uguali in funzione a che cosa? Per l'A., l'uguaglianza ontologica non è contraddetta dalla subordinazione funzionale o economica della donna rispetto all'uomo in determinati contesti

(pp. 37-44).

Dei restanti capitoli è di particolare interesse quello che si intitola, "God as Male en Female" (Dio come maschio e femmina). Le parole conclusive del capitolo costituiscono anche una conclusione appropriata a questa breve rassegna:

"Dio è spirito e, come tale, è al di là delle categorie di maschio e femmina. Egli ha creato delle categorie rispetto alle quali è pre-esistente. Tuttavia, nelle Scritture "soffiate da Dio", Egli si rivela costantemente come Padre. Nella sua incarnazione poi Dio divenne un uomo. Perfino lo Spirito Santo viene qualificato con termini maschili, quando il riferimento è personale. La terminologia Maschile è significativa perché Dio ha dato all'uomo autorità nella famiglia (come marito) e nella chiesa (gli anziani), e non alla donna. Perciò, per essere ubbidienti alla volontà di Dio espressa nella Bibbia, i cristiani devono continuare a parlare a Dio usando i termini che Egli ha loro insegnato: Padre, Figlio e Spirito Santo" (p. 163).

SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE

J. Murray, *Collected Writings of John Murray*, Voll. 1-4, Edinburgh, The Banner of Truth Trust 1976- 1983, pp. 374; 417; 398; 390.

E' assai difficile presentare questi quattro volumi che raccolgono gli scritti del Prof. Murray (1898-1975) e che costituiscono forse una delle pubblicazioni più significative della teologia evangelica di questi ultimi decenni. Non possiamo quindi fare altro che una semplice presentazione sapendo che solo una lettura diretta potrebbe rendere tutta la ricchezza di questi scritti.

Il primo volume, diviso in nove sezioni, contiene gli scritti più brevi ponendo le premesse per comprendere gli scritti successivi. Vengono trattati argomenti quali la dottrina della Scrittura, la cristologia, la proclamazione dell'Evangelo, l'ecclesiologia, ma anche contributi più storici ed argomenti d'attualità. Il secondo volume, disposto in sei sezioni, riproduce alcuni articoli di teologia sistematica su soggetti quali l'uomo, la grazia comune, Cristo, la redenzione, la santificazione, la chiesa e le ultime cose. Come si sa Murray non pubblicò mai una teologia sistematica per timore di riprodurre quanto altri avevano già fatto, ma gli scritti di questo volume sono interessanti anche sotto questo punto di vista. Il terzo volume contiene un'ampia ed interessante biografia da parte di I. Murray (pp. 3-158); numerose predicazioni e recen-

sioni. Il quarto infine, oltre a numerose recensioni, sempre molto utili e stimolanti, offre altri articoli che interessano il pensiero riformato in questi ultimi anni: l'ispirazione, l'autorità e l'inerranza della Bibbia, l'atteggiamento di Calvino sulla Scrittura, la predestinazione, e la teologia di Barth e Berkouwer.

Il livello degli scritti è sempre notevole e penetrante anche se Murray si esprime con uno stile molto semplice ed umile. Il cibo solido è trasmesso rimanendo lontani da qualunque tipo di speculazione e sempre con grande partecipazione e calore. Vi traspare un atteggiamento comprensivo e cortese nei confronti di chi pensa diversamente, anche se non mancano le prese di posizione chiare e nette. Le varie argomentazioni, pur richiamandosi alle tesi del calvinismo storico, sono sempre preoccupate dei fondamenti biblici e mai di una fedeltà alla tradizione fine a se stessa. E' così che vengono mossi rilievi critici a C. Hodge e A.A. Hodge per mantenere fede ai risultati dell'esegesi biblica. Un'altra caratteristica è rappresentata dall'attualità dei vari temi trattati. Si tratta d'annunciare però alla mentalità moderna nella disperazione della sua ansietà e miseria l'eterno messaggio della Scrittura, e non, come spesso accade, trarre dalla mentalità moderna le soluzioni.

Il tempo in cui Murray visse era un tempo in cui la sottomissione alla Scrittura e alle dottrine del cristianesimo storico erano largamente trascurate ed offuscate, ma oggi non è meglio neppure

re in Italia, per questo salutiamo con viva soddisfazione questa pubblicazione e la raccomandiamo come un'opera del massimo interesse. perché non ci sarebbe un editore italiano disposto a tradurre parte di questi scritti? Fin qui, in italiano, abbiamo solo il libro sul divorzio, ma vi sono molti altri suoi interventi che meriterebbero di esser conosciuti anche nel nostro paese.

Gianni Emetti

D.A. Carson - J.D. Woodbridge (edd.), *Scripture and Truth*, Grand Rapids, Zondervan 1983, pp. 446.

Questo libro parte dalla consapevolezza che l'affermazione della verità biblica presta il fianco a due pericoli fondamentali. Il primo è l'eccessiva combattività che induce a perdere l'umiltà e la grazia nei confronti degli altri; il secondo è l'apatia che non permette più delle affermazioni chiare ed inequivocabili circa la verità. Essa si raccomanda quindi per rigore, obiettività e gentilezza. Gli autori riconoscono che la Bibbia è la Parola di Dio scritta, che ciò che essa insegna è infallibilmente vero e che queste verità sono estremamente importanti per il benessere della chiesa.

I contributi sono divisi in tre sezioni (biblica, storica, teologica). Nella sezione biblica sono di particolare interesse i contributi di W.A. Grudem (L'autoattestazione della Scrittura e

il problema della formulazione di una dottrina della Scrittura), D.A. Carson (Unità e diversità nel N.T.: la possibilità della teologia sistematica), M. Silva (L'uso dell'A.T. da parte del N.T.). Nella sezione storica si mostra come la dottrina dell'inerranza non è una creazione di qualche teologo moderno, ma appartiene alla coscienza della chiesa sin dai tempi più remoti. Nella sezione teologica figurano contributi di R. Nicole (il concetto biblico di verità), P. Helm, J.I. Packer.

In Italia, malgrado la pubblicazione di libri come *La rivelazione e la Bibbia* (a cura di C.F. Henry, Napoli 1973, orig. 1958), *L'ispirazione e l'autorità della Bibbia* (R. Pache, Roma 1978, orig. 1967) e di alcuni articoli su *Studi di teologia*, rimane ancora molto da fare per l'assimilazione di una dottrina evangelica della Scrittura. Il nostro paese sembra non essere stato molto informato delle discussioni (congresso sull'inerranza) e delle opere più recenti (Berkouwer, Rogers/Mc Kim, Montgomery, Henry, Geisler, Boice, Nicole/Michaels, Woodbridge, Packer). Questo libro potrà aiutare gli evangelici a comprendere meglio questa dottrina e chi non lo è, a fare affermazioni meno gratuite sulla stessa.

Paolo Guccini

S. Olyott, *I Tre sono Uno. Quel che la Bibbia insegna sulla Trinità*, Ribera (Ag), Eurolibri s.d., pp. 120.

La dottrina trinitaria viene spesso considerata come un enigma incomprensibile, un astruso gioco intellettuale e, quel che più conta, di nessuno valore per la vita e la testimonianza del credente. Quest'opera, scritta in uno stile accessibile al lettore medio, offre un aiuto reale a chi desidera comprendere tale dottrina nei suoi risvolti biblici, dogmatici e pratici. Si tratta d'un lavoro chiaro, organico ed equilibrato su questo che è stato considerato il "cuore" della dottrina cristiana (H. Bavinck) e che ogni credente dovrebbe cercare di comprendere.

La traduzione, purtroppo, non è sempre felice, numerosi sono gli errori tipografici ed eccessivo l'uso delle maiuscole mutuata dall'inglese. Persino l'indice, com'è abituale nei testi di lingua inglese, è stato lasciato all'inizio del libro anzichè essere posto alla fine. Mentre speriamo che l'Editore tenga conto di questi rilievi per il futuro, lo ringraziamo per questa scelta felice.

Pietro Bolognesi

A. Koenig, *Here am I! A Christian Reflection on God*, London/Grand Rapids, Marshall Morgan & Scott/Eerdmans 1982, pp. 236.

L'A. è un giovane teologo sudafricano che presenta la dottrina di Dio all'uomo della strada. Rispetto ad altri manuali questo cerca di prendere le distanze da una trattazione che riguarda Dio in sé e privilegia piuttosto Dio nelle sue

relazioni con gli altri dei, con l'uomo, con la storia e con il futuro. Lascia assai perplessi il fatto che l'A. sembra un po' complessato della sua eredità calvinista (Calvino è citato una sola volta!) e cerca di liberarsene rendendola meno "scolastica"? Alla fine ci si chiede se sia stato veramente raggiunto lo scopo d'aggiornare la dottrina di Dio senza perderne la sua coerenza e se l'uomo della strada sarà raggiunto in tal modo.

Gianni Emetti

E. Gilson, *L'athéisme difficile*, Paris, Vrin 1979, pp. 96. - *L'ateismo difficile*, tr. A. Contessi, Milano, Vita e Pensiero 1983, pp. 80.

Quest'opera, scritta quando il filosofo francese aveva ormai raggiunto i novant'anni, appare postuma e costituisce l'ultimo suo messaggio. La tesi di fondo è che è impossibile dirsi atei nel pensiero se non a prezzo della ragione, per questo Gilson confessa di non essere mai riuscito ad appassionarsi al problema delle prove dell'esistenza di Dio. Per lui la ragione non può accettare il postulato dell'ateismo perché è contrario alle leggi intrinseche dell'esistenza umana e costituisce "una grande ingenuità". Ciò che fa problema è quindi la non-esistenza di Dio e non la tesi opposta.

Gilson, sulla scia di Garrigiu-Lagrange e Maritain, ma anche dello scozzese Th. Reid (1710-1796), sostiene che la filosofia cristiana presupp-

pone la conoscenza immediata dell'essere dell'esperienza mediante il senso comune (*common sense*) e si sviluppa in continuità con esso. La lettura ci ha fatto venire alla mente anche la tesi di un filosofo emarginato dalle esigenze della cultura ufficiale, C. Tresmontant. E' un libro che merita di essere meditato.

Paolo Guccini

John Wenham, *Easter Enigma*, Exeter, Paternoster Press 1984, pp. 162.

Molti studiosi hanno presentato i racconti della resurrezione del Signore Gesù come dei racconti impossibili da armonizzare tra loro. Davanti a certe difficoltà anche certi teologi evangelici hanno avuto qualche perplessità e hanno dovuto affermare che i tentativi d'armonizzazione sin qui fatti non avevano totalmente convinto.

Questo libro costituisce una presentazione straordinariamente convincente di soluzioni capaci di non fare violenza ai testi biblici stessi e si raccomanda sia per la correttezza metodologica che per le sagge conclusioni. L'esame minuzioso dei testi biblici mostra la loro indipendenza e rende possibile una comprensione che rinforza il carattere di certezza e stabilità della fede del Cristianesimo primitivo nel Signore risorto.

Il libro è corredato di numerose ed utili mappe e appendici che arricchiscono il valore dell'opera. Rispetto ai vari libri sull'argomento

costituisce una pietra miliare difficilmente trascurabile per chi voglia affrontare la questione in modo soddisfacente. Non possiamo quindi che caldeggiare una traduzione in lingua italiana.

Paolo Guccini

E.R. Galbiati-A. Aletti, *Atlante storico della Bibbia e dell'Antico Oriente*, Milano, Massimo-Jaca Book 1983, pp. 256.

Chi pensasse che quest'opera sia un semplice accostamento di cartine topografiche si sbaglierebbe di grosso. In effetti, accanto alle cartine, e sempre in stretto rapporto con esse, vengono offerte delle informazioni storiche assai ampie. Le varie tavole offrono la sintesi di numerosi brani biblici posti in successione cronologica di modo che l'opera appare un po' come una "storia d'Israele" in un senso ampio. Precedute da quattro utili introduzioni (metodologica, storica, geografica, archeologica), le varie cartine permettono di seguire il susseguirsi degli eventi nella loro dimensione spaziale.

Come concezione è assai simile all'Atlante curato da F.F. Bruce (cf. *Sdt* 1983, pp. 119-120), ma è assai più ampio e preciso. L'opera è ottimamente riuscita anche se si mantiene moderatamente, l'ipotesi documentaria, e se, nella penultima tavola, in cui si tratta la diffusione del cristianesimo nel mondo, appare la matrice cattolica degli Autori. Ci sentiamo di raccomandarla vivamente a tutti coloro che desiderano comprendere

meglio il contenuto del sacro Libro.

Paolo Guccini

G. Inrig, *Il corpo di Cristo nel pensiero di Dio* (Coll. Per essere chiesa), Fondi, UCEB 1983, pp. 207.

In una veste editoriale e tipografica buona ecco una presentazione della dottrina della chiesa che si vuole biblica e pratica nel medesimo tempo. Dopo aver sottolineato l'importanza dell'argomento della chiesa, l'A. delinea quale debba esserne la vita e la struttura da un punto di vista biblico. Riserva poi un ultimo capitolo agli ordinamenti del battesimo e della cena prima di concludere con un appello ad una maggiore fedeltà alla Bibbia nel pensare e vivere la realtà del corpo di Cristo: la chiesa.

L'originalità dell'opera risiede senz'altro nel tentativo di unire la comprensione della Scrittura ad una pratica reale dei principi in essa contenuti. Il ministero della donna è visto come non avente limitazione di sorta, sono infatti considerati praticabili dalle sorelle tutti i doni cui fa riferimento la Scrittura a condizione che non venga usata autorità sull'uomo. Per ciò che riguarda i doni spirituali l'A. ritiene che parte di essi avessero solo un'importanza temporanea e che come tali non sarebbero più presenti ai nostri giorni.

L'impressione generale che se ne ricava è quel-

la d'un pensiero non sufficientemente unitario. Il recensore si chiede se non vi abbiano contribuito almeno due fattori. Prima di tutto il forte richiamo all'esperienza personale dell'A. che, se in qualche caso può arricchire l'esposizione, in diversi altri appare superflua e inopportuna. La prima ragione di questa mancanza d'unità potrebbe quindi essere imputata alla tensione che permane tra teoria e prassi. In secondo luogo l'AT è sistematicamente ignorato. L'eccezione di rilievo è rappresentata dalle 15 citazioni per il paragrafo relativo al ruolo della donna nell'AT. Ma si può trattare la dottrina della chiesa dando tanto rilievo alla propria esperienza e trascurando quasi totalmente l'AT? Cosa vuol dire "essere convinti" (178), credere sinceramente (173)? Forse che la sincerità faccia sì che ciò che non è giusto diventi legittimo? Anche i dati sui doni della chiesa attingono ad una visione dispensazionalista piuttosto che ad un esame biblico. Malgrado tutto non vi vediamo quel respiro ricco e profondo che ci aspettavamo.

La traduzione non è particolarmente riuscita, per contro notiamo il notevole sforzo dell'Editore italiano per l'aggiornamento bibliografico, lacunoso nell'originale. Speriamo vivamente che le discussioni che quest'opera non mancherà di suscitare e gli spunti che essa offre, possano servire ad una maggiore fedeltà a Dio e ad un reale rinnovamento della vita di molte chiese. E auguriamo all'Editore di contribuirvi anche attraverso questa nuova serie "Per essere chiesa" che sembra proprio assai promettente in questa pro-

spettiva.

Pietro Bolognesi

G. Girardet, *Protestanti perché*, Torino, Claudiana 1983, pp. 122.

L'A., beneficiando d'una lunga esperienza nel settore dei mezzi di comunicazione di massa, propone una panoramica della storia, del pensiero e della realtà del protestantesimo. Il libro è corredato da diverse schede, alcune delle quali già pubblicate sul *nev*, su vari temi quali la chiesa, il battesimo, l'interpretazione della Bibbia, ecc. L'opera è redatta in uno stile semplice ed incisivo.

Pur contenendo numerosi elementi utili ci permettiamo almeno due rilievi. Il primo riguarda la sintesi dottrinale che viene offerta del protestantesimo. Si accenna ai temi della salvezza per grazia mediante la fede, alla Scrittura, alla vita cristiana e alla chiesa, ma la spiegazione che poi se ne dà è assai ambigua (p. 26 ss.). Non vi risuona l'eco della predicazione riformata, poiché non si sente dire in modo inequivocabile che Dio è Dio e che l'uomo è peccatore. Ciò non vuole dire che non si debba cercare di attualizzare il *depositum fidei*, ma che lo si deve fare rimanendo fedeli alle categorie iniziali. Dallo sfondo del libro invece, si trae l'impressione che il protestantesimo dell'A; (in fondo il nuovo protestantesimo del nuovo protestantesimo federato) è una componente del mondo anziché la

contestazione di esso in favore del Regno (p. 23). Sembra più preoccupato della sua credibilità che della sua fedeltà.

Il secondo rilievo riguarda il rapporto tra le diverse componenti denominazionali nel nostro paese. Chi non appartiene alla Federazione delle Chiese conta solo per gonfiare il numero dei protestanti in Italia, ma non per rappresentarli. Per essi vi è spazio solo nelle statistiche, ma non nei concetti teologici se non con qualche accenno critico. E poi malgrado sia riconosciuto il notevole regresso numerico delle "chiese storiche" e la costante crescita degli evangelici, l'A. giunge ad affermare che "Le speranze di una presenza cristiana attiva ed efficace sembrano concentrarsi, per il prossimo futuro, proprio sul protestantesimo delle chiese storiche e sui settori in movimento del cattolicesimo romano" (p. 45)! D'altro lato i suggerimenti bibliografici per approfondire la conoscenza del protestantesimo non contengono alcuna indicazione relativa all'area degli evangelici. Mi dispiace fare questi rilievi critici, ma non mi sembra molto corretto servirsi degli evangelici in un modo così unilaterale.

Pietro Bolognesi

K. Runia, *The Sermon under attack*, Exeter, Paternoster Press 1983, pp. 110.

La predicazione della Parola è sempre stata considerata uno degli elementi distintivi della

chiesa cristiana, ultimamente però, si assiste a tentativi destinati a svalutare la sua funzione. *Studi di teologia* ha già dedicato un numero all'argomento ("La predicazione cristiana" N°10), ma questo libro contribuisce ad allargarne la prospettiva. Scritto in un'ottica appartenente alla miglior tradizione riformata, il libro passa in rassegna i vari problemi connessi a quest'essenziale attività della chiesa per contribuire ad una rivalutazione della predicazione stessa. Dopo aver richiamato alla mente i cambiamenti culturali e sociali che hanno condotto ad una modifica nella struttura della comunicazione, l'A. sottolinea il fatto che il cristianesimo biblico è una religione della Parola e che solo in essa fiorisce. E' quindi necessario essere esegeti della Parola, ma anche della chiesa in modo tale che la predicazione risponda ai suoi reali bisogni.

In un'appendice finale l'A. presenta la sua opinione sulla possibilità, per la donna, di predicare. L'attenzione allo sfondo culturale dei testi biblici studiati e la constatazione della loro transitorietà, induce l'A. a rispondere affermativamente. Il recensore pensa che Runia abbia prestato una giusta attenzione al valore dei diversi testi paolini, ma ritiene che la prospettiva riformata dell'A. in materia ecclesiologica, non gli abbia consentito una giusta collocazione dell'esercizio del dono di profezia nella vita della chiesa. Se la preghiera e la profezia non sono appannaggio esclusivo del predicatore, è possibile mantenere distinto l'esercizio di questi doni e fare così giustizia sia del ruolo di

"capo", che del sacerdozio di tutti i credenti. Così com'è vero che i non riformati in materia ecclesiologica hanno bisogno d'imparare dai riformati l'importanza della predicazione, è anche vero che i riformati dovrebbero scoprire dalle chiese nate dal Risveglio che cosa significa effettivamente il sacerdozio di tutti i credenti.

Pietro Bolognesi

J. White, *Scacco Matto* (The Fight), Roma, G.B.U. 1983, pp. 246.

Si segnala il libro di recente edizione G.B.U. distribuito dalla Claudiana, *Scacco Matto* di John White. Questi, docente di psichiatria alla università di Manitoba, Canada, è autore di diversi libri di divulgazione: *Golden Cow* (critica perspicace del materialismo-consumismo nella chiesa), *Eros Defield* (trattamento vivace, reale e serio della sessualità), *Parents in Pain* (un'analisi della responsabilità e delle difficoltà a cui vanno i genitori degli adolescenti).

Come il maestro artigiano mette a disposizione dell'apprendista il frutto della sua esperienza, in *Scacco Matto*, White presenta al nuovo credente una inquadratura realistica della vita cristiana. Al di fuori di metodologie, meccanismi e formule di sicuro successo, l'autore costruisce una specie di manuale in cui vengono affrontati molti problemi pratici sulla base di un ragionamento estremamente concreto. I temi trattati sono: la conversione, il ruolo della preghiera, le

Scritture, la necessità della testimonianza, la opposizione di Satana, i cambiamenti nei rapporti con amici e parenti, la volontà di Dio, e l'integrazione della nuova fede nel mondo del lavoro. Quando, ad esempio, tratta la preghiera, White non detta leggi, né prescrizioni, ma suggerisce atteggiamenti per le occasioni in cui si vuol pregare in pubblico, o si ha difficoltà a concentrarsi nella preghiera a casa. Mentre propone la necessità della testimonianza, non è tanto teorico da ignorare i suoi aspetti delicati e personali.

Il libro, quindi, trova la sua organicità nel fatto che i capitoli ruotano attorno alle prospettive pratiche della fede per chi è convertito da poco. L'esposizione, anche se di carattere pratico, è sorretta da un'impostazione biblica e corretta.

È un libro di lettura facile, dallo stile vivace e senz'altro semplice: ma anche se semplice non pecca di semplicismo. Dandoci un libro di indiscusso valore pastorale, colorito in ogni sua parte dal tono ricco e molto personale, White parla dal cuore, ed indica che la nuova vita del credente è bella, ma è anche un "fight".

Paul Finch

LISTA DEI LIBRI RICEVUTI

- U. Benedetti, *Dio il senso della storia*, Milano, Vita e Pensiero 1983, pp. 115.
- U. Benedetti, *Gesù Cristo il compimento della storia*, Milano, Vita e Pensiero 1983, pp. 94.
- R.G. Currell/E.P. Hurlburt, *The Ruler of the Kings on the Earth*, Phillipsburg, Presb. and Ref. Publ. Co. 1982, pp. 118.
- B. Donne, *Crist Ascended*, Exeter, Paternoster Press 1983, pp. 98.
- J.H. Gerstner, *A Primer of Justification*, Phillipsburg, Presb. and Ref. Publ. Co. 1983, pp. 26.
- E. Gilson, *L'ateismo difficile*, Milano, Vita e Pensiero 1983, pp. 73.
- L. Goppelt, *Teologia del N.T.*, vol. 2, Brescia, Morcelliana 1983, pp. 359-746.
- J. Job, *Watchman in Babylon*, A Study Guide to Ezekiel, Exeter, Paternoster Press 1983, pp. 101.
- S. Lombardini/E. Pontarollo et All., *Lavoro e chiesa, oggi*. Per una lettura della "laborem exercens", Milano, Vita e Pensiero 1983, pp. 153.
- R. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Aposto-*

lic Period, Grand Rapids, Eerdmans 1975,
rist. 1983, pp. 246.

M. Marocchi (a cura di), *I congressi eucaristici nella chiesa e nella società in Italia*, Milano, Vita e pensiero 1983, pp. 84.

K. Runia, *The Sermon under Attack*, Exeter, Paternoster 1983, pp. 110.

D. Tidball, *An Introduction to the Sociology of the N.T.*, Exeter, Paternoster Press 1983, pp. 160.

Th. F. Torrance, *The Mediation of Christ*, Exeter, Paternoster Press 1983, pp. 108.

W.W. Wiersbe, *La legge dell'amore*, Formigine (Mo), VdB 1983, pp. 109.

N. Wolterstorff, *Until Justice & Peace Embrace*, Grand Rapids, Eerdmans 1983, pp. 197.

G. Zamboni, *La persona umana*, Milano, Vita e Pensiero 1983, pp. 591.

LISTA DEI LIBRI RICEVUTI

- G. Alberigo et All., *Lutero nel suo e nel nostro tempo*, Torino, Claudiana 1983, pp. 346.
- J. Atkinson, *Lutero. La Parola scatenata*, Torino, Claudiana 1983, pp. 488.
- J. Atkinson, *Martin Luther Prophet to the Church Catholic*, Exeter/Grand Rapids, Paternoster Press/Eerdmans 1983, pp. 226.
- K. Barth, *La dottrina dell'elezione divina*, Torino, UTET 1983, pp. 1105.
- R.B. Bliss, *Le origini, due teorie, evoluzione creazione*, Vicenza, Casa Biblica 1984, pp. 59.
- F. Gentiloni, *Abramo contro Ulisse. Un itinerario alla ricerca di Dio*, Torino, Claudiana 1984, pp. 123.
- K. Grayston, *The Johannine Epistles*, Grand Rapids, Eerdmans 1984, pp. 174.
- M.J. Harris, *Raised Immortal*, London, Marshall Morgan and Scott 1983, pp. 304.
- W. Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, Grand Rapids, Zondervan 1983, pp. 345.
- A. Lacoque, *Daniel et son temps*, Genève, Labor et Fides 1983, pp. 234.
- J. Moltmann, *Trinité et royaume de Dieu*, Paris, du Cerf 1984, pp. 285.
- G. Rinaldi, *Le sette lettere dell'Apocalisse di Giovanni*, Napoli, Casa Editrice Nazarena 1984, pp. 163.
- H. Robinson, *Predicare la Bibbia*, Roma, I.B.E. 1984, pp. 251.
- R.J. Rushdoony, *Salvation and Godly Rule*, Valleci-
to, Ross House Books 1983, pp. 512.
- G. Trapiello, *Il problema morale dell'A.T.*, Milano, Ed; Massimo 1983, pp. 214.
- W. Trobisch, *Ti ho sposato*, Roma, G.B.U. 1983, rist., pp. 191.
- W. Trobisch, *L'amore è un sentimento da imparare*, Roma, G.B.U. 1983 rist., pp. 33.

Sono ancora disponibili presso l'Amministrazione di Studi di Teologia i seguenti numeri:

4. Confessare la fede

Pietro Bolognesi, *Le basi bibliche della confessione di fede* - G.E. Bray *Possono fare a meno di Calcedonia?* - K. Runia *La confessione di fede e i riformati* - L. Gastaldi *Le confessioni di fede nell'anabattismo* - F. F. Bruce *La Bibbia è 'fravelis' e la confessione di fede* - P. Bolognesi *Note su alcune obiezioni alla confessione di fede* - *Confessione di fede di una giovane chiesa.*

7. Cristologia oggi

A. I. France *Il fondamento biblico della confessione dell'unità di Cristo* - K. Runia *Il dibattito cristologico attuale* - T. Austad *Incidenza dei nuovi orientamenti cristologici sulla comprensione dell'opera di Cristo.*

8. Regno di Dio ed eresia sociale

K. Runia *Regno di Dio e società* - A. Bieler *L'irrisolvibile funzione critica dell'etica cristiana* - J. Ellul *Tesi su fede cristiana politica* - P. Courthial *Il movimento riformato di ricostruzione* - H. Blocher *Dalla speranza alla rivoluzione* - A. Probst *La scuola del marri-cristianesimo.*

9. La questione carismatica

Alfred Kuen *Il battesimo dello Spirito Santo* - James D.C. Dunn *Il battesimo dello Spirito nell'esperienza della salvezza* - Henri Blocher *La pienezza dello Spirito Santo* - Alfred Kuen *Il movimento carismatico. Tentativo di valutazione* - Henri Blocher *Il dono dello Spirito ai Samaritani (Atti 8,4-25).*

10. La predicazione cristiana

Rinaldo Dignese *L'importanza della predicazione* - James Fraser *La predicazione profetica nell'Antico Testamento* - Philip L. Hughes *La predicazione apostolica nel Nuovo Testamento* - Stanford W. Reid *La predicazione nel XVI secolo* - Roussas John Rushdony *Il significato apologetico della predicazione* - James Whipps *Per una predicazione conforme all'ermeneutica.*

11. Apologetica oggi

Pietro Bolognesi *Lineamenti biblici per l'apologetica* - Guglielmo Standaledge *Alcune tendenze dell'apologetica cristiana* - Clark H. Pinnock *Karl Barth e l'apologetica* - Alain Probst *Sistema apologetico e filosofico in Cornelius Van Til* - Greg Sahnson *Pragmatismo, pregiudizio e presupposizionalismo* - Fausto Berto *La ragione, un'attestazione per la fede?*

12. L'interpretazione attuale della Bibbia

Donald A. Carson *L'eremenitica: una breve valutazione di alcune tendenze recenti* - I. Howard Marshall *Come interpretiamo la Bibbia oggi?* - Pietro Bolognesi *L'importanza dei generi letterari per l'interpretazione biblica* - Paul Wells *L'umanità della Santissima* - Henri Blocher *Infallibilità-inerranza ed eremenitica biblica.*

13. Etica per la famiglia

M. Hubben Taylor *Considerazioni preliminari per studiare la famiglia, il matrimonio e il sesso* - Jonathan Terino *La famiglia puritana* - Paul Wells *Il progetto di sessualità e contraccezione* - Henrik Bert *La famiglia del futuro* - John e Jane Martin *Lettere a una coppia cristiana.*

Autorizzazione del Tribunale di Roma del 26/4/1979 N°17671.