

# *PERSONALITÀ UMANA E SOTTOMISSIONE DELLA DONNA NEI TESTI PAOLINI*

---

*Claudio Basevi*

## 1. INTRODUZIONE

San Paolo è stato messo sotto accusa frequentemente e soprattutto negli ultimi anni come il massimo responsabile della discriminazione antifemminile nella Chiesa Cattolica<sup>1</sup>. Le polemiche divennero particolarmente accese quando, quasi tre lustri or sono, alcuni settori posero il problema del sacerdozio

<sup>1</sup>. Le essenziali indicazioni bibliografiche fino al 1986 relative agli scritti paolini si trovano nel nostro: *La dottrina di San Paolo sulla sessualità umana e la condizione della donna nella 1 Cor*, in "Annales theologici", 1 (1987), pp. 51-72. Qui ci limitiamo a riprenderle, aggiungendo le ulteriori indicazioni relative agli altri testi biblici e alle più recenti pubblicazioni. Il nostro studio si inserisce d'altra parte nel vastissimo campo del femminismo in genere: per citare solo due articoli di riferimento, si vedano: Ana María NAVARRO, *El feminismo y la familia*, in *Cuestiones fundamentales sobre Matrimonio y Familia, II Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona, 1980, pp.481-492; Jutta BURGGRAF, *Dignidad y función de la mujer en la Iglesia y en la sociedad*, in *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo, VIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona, 1987, pp.615-627.

femminile. La Dichiarazione *Inter insigniores*<sup>2</sup> non ha spento la controversia, anche se ha ne ha smorzato in certo senso le punte polemiche. Di recente l'Apostolo è stato di nuovo messo sotto accusa<sup>3</sup>, anche se con una nuova angolatura. Il rimprovero che gli si muove è quello di aver tradito il messaggio di Gesù, assai positivo nei confronti di una partecipazione della donna nei compiti ecclesiali, e di aver introdotto nella Chiesa un atteggiamento di sfiducia, di pessimismo e di disprezzo verso le donne. Tale atteggiamento sarebbe sfociato nella negazione di qualsiasi attività ministeriale per le donne<sup>4</sup>.

2. Le diverse posizioni prima dell' *Inter insigniores*, sono state ben descritte da A.-M. DUBARLE, *Paul et l'Antiféminisme*, in "RevScPhilTh.", 60 (1976), pp. 261-280, che si dichiara leggermente favorevole all'ipotesi di una misoginia paolina, e da A. FEUILLET, *La Dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes pauliniens: comparaison avec l'Ancien Testament*, in "NewTestSt", 21 (1974-75), pp. 157-191. In questi due studi si possono trovare ulteriori ed abbondanti riferimenti bibliografici.

3. Può servire d'esempio l'articolo di Dominique SFEIN, *Le statut des femmes dans les lettres de Paul*, in "Lumière & Vie", n. 139 (1978), pp. 63-85. Molto più acre è stato, pochi anni fa, il libro di E. SCUSSLER FIORENZA, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York, 1983) che si proponeva di riaprire l'intero problema. In realtà il dossier della Schüssler-Fiorenza, anche se abbonda nell'analisi della Sacra Scrittura, è inficiato da una presa di posizione previa: è tutta la Chiesa primitiva che viene accusata di antifemminismo e di non aversi saputo sottrarre all'influsso nocivo della civiltà greca e romana. Più o meno la stessa accusa aveva formulato poco tempo prima Marie DE MERODE, *Il ruolo della donna nell'AT* in "Conc.", 16 (1980), pp. 671-682, denunciando però il retaggio del giudaismo ellenista. Si veda, in proposito, G. SEGALLA, *L'ermeneutica biblica femminista di E. Schüssler Fiorenza*, in "Studia Patavina", 37 (1990), pp. 585-599. In ambito spagnolo le idee femministe sono state recentemente riprese da A. SALAS, *Mujer y ministerio. Nuevo Testamento*, in "Biblia y Fe", 16, n. 46 (1990), pp. 538-561, con poca originalità.

4. Sul tema si sofferma l'interessante articolo di P. GRELOT, *Y aura-t-il des "femmes-prêtres" dans l'Église?*, in "NouvRevThéol.", 111 (1989), pp. 842-865 che ribatte le idee di E. SCHILLEBEECKX, *Playdoyer pour le peuple de Dieu*, Paris, 1987.

Eppure allo stesso tempo non sono mancati dei teologi che hanno voluto dimostrare esattamente l'opposto: l'Apostolo sarebbe stato un'autentico precursore della liberazione femminile e l'antifemminismo che prevalse nella Chiesa Cattolica sarebbe dovuto ad un profondo fraintendimento dei testi paolini, forse anche manipolati e travisati<sup>5</sup>. La forma più elaborata di questa teoria sostiene che si devono distinguere gli scritti certamente autentici di San Paolo da quelli cosiddetti pseudoepigrafici, ossia non autentici anche se trasmessi sotto il suo nome<sup>6</sup>. Questi ultimi rifletterebero non tanto le idee personali di San Paolo, quanto l'opinione della maggioranza della Chiesa tra il finire del secolo I e gli inizi del II<sup>7</sup>. Tale opinione, detta anche della "grande

<sup>5</sup>. Si veda per esempio: R. FABRIS-V. GOZZINI, *La donna nell'esperienza della prima chiesa*, Roma, 1982. Nello stesso senso si è pronunciato anche J.M. GONZALEZ RUIZ, *Sexo y mujer en el Corpus Paulino* in *Quaere Paulum*, Salamanca, 1981, pp. 181-194. Due importanti articoli in inglese si orientano nello stesso senso: R. SCROGGS, *Paul and the Eschatological Woman* in "Journ AmerAcadRel", 40 (1972), pp. 283-303; IDEM, *Paul and the Eschatological Woman: Revisited*, in "Journ AmerAcadRel", 42 (1974), pp. 532-537. Si veda anche F.X. CLEARY, *Women in the New Testament: St. Paul and the Early Pauline Churches*, in "BiblicTheolBull", 10 (1980), pp. 78-82.

<sup>6</sup>. Si veda, come esempio, H. GAMBLE, *The Redaction of the Pauline Letters and the Formation of the Pauline Corpus*, in "JournBiblLit", 94 (1975), pp. 403-418. Sulla stessa linea si trova W.M.O. WALKER jr., *1 Corinthians 11:2-16 and Paul's Views Regarding Women*, in "JournBiblLit", 94 (1975), pp. 94-110; IDEM, *The Vocabulary of 1 Corinthians 11.3-16: Pauline or Nonpauline?*, in "JournStudNT", 35 (1989), pp. 75-88. Tutti questi autori dipendono, in definitiva, dalle ipotesi di Bultmann sulla formazione del Nuovo Testamento. L'esposizione più recente è quella di H. KÆSTER, *Introduction to the New Testament. History and Literature of Early Christianity*, Philadelphia, 1982. Dispiace vedere che queste idee, viziate da una serie di pregiudizi filosofici e storici, siano entrate nel classico manuale di A. WIKENHAUSER-SCHIMD, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg im Brisg., 1973.

<sup>7</sup>. Anche l'interessante libro di P. BARBAGLIO, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Assisi, 1986, risente troppo di un'impostazione riduttiva dell'autenticità paolina.

Chiesa", supporrebbe un drastico ridimensionamento della dottrina prettamente paolina, per riaffermare la misoginia imperante. Il Paolo autentico sarebbe quello di Gal 3, 28: "Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù".

## 2. L'AZIONE APOSTOLICA DI SAN PAOLO

Diciamo subito, prima di entrare nel merito della questione, che, dai dati che ci forniscono sia l'epistolario paolino che il libro degli Atti degli Apostoli, la verità emergente è proprio quella contraria. San Paolo, almeno in pratica, ebbe un grande apprezzamento per l'attività e la funzione sociale femminile. Ricordiamo, per esempio, che in Rom 16 Paolo fa il nome della diaconessa Febe di Cencre, incaricata di recare a Roma la sua lettera, come se si trattasse di una collaboratrice importante<sup>8</sup>. Nello stesso capitolo di Rom si citano altri nove nomi di donne alle quali l'Apostolo dirige un saluto speciale: Prisca<sup>9</sup>, Maria<sup>10</sup>, Giunia<sup>11</sup>, Trifena, Trifosa, Perside<sup>12</sup>, la madre di Rufo<sup>13</sup>, Giulia<sup>14</sup>

<sup>8</sup>. Rom 16, 1-2.

<sup>9</sup>. Rom 16, 3-5. Si tratta della moglie di Aquila. Può darsi che fossero giudei di nascita, almeno il marito, e certamente avevano risieduto a Roma. Paolo li aveva conosciuti a Corinto, durante il suo secondo viaggio di missione (cfr Act 18, 2-3). Da lì essi si erano poi trasferiti ad Efeso, dove avevano convertito Apollo (Act 18, 26; 1 Cor 16, 19). Il nome di Prisca, o Priscilla, è tipicamente romano. Probabilmente era la figlia di qualche ebreo romano, oppure era una pagana che si era convertita prima all'ebraismo e poi era diventata cristiana. Suo marito, Aquila, forse si chiamava in ebraico Aqiba.

<sup>10</sup>. Rom 16, 6. Si era adoperata molto per la comunità cristiana di Roma.

<sup>11</sup>. Un altro nome tipicamente romano: era la moglie di Andronico. San Paolo ricorda che i due coniugi erano suoi parenti e compagni di prigionia e che erano divenuti cristiani prima della sua conversione.

e la sorella di Nereo<sup>15</sup>. E' cosa ben nota che l'Apostolo delle Genti si appoggiò per diffondere la sua predicazione e per consolidare le nascenti comunità cristiane su alcune donne di condizione culturalmente o socialmente di spicco. Tra queste figure femminili possiamo enumerare Lidia, la commerciante di porpora di Filippi<sup>16</sup>; Damaris ad Atene<sup>17</sup>; Prisca o Priscilla a Corinto, Efeso e Roma; la madre e la nonna di Timoteo, Eunice e Loide,<sup>18</sup> a Derbe; Evodia e Sintiche a Filippi<sup>19</sup>; Cloe e Stefana a Corinto<sup>20</sup>; Ninfa a Laodicea<sup>21</sup>; Claudia a Roma<sup>22</sup>. Senza

<sup>12</sup>. Rom 16, 12. Si tratta, in questo caso, di nomi o greci (*tryfe* vuol dire "delicatezza, soavità") oppure ebraici (la radice *trf* indica "benessere, prosperità"); Perside è un nome di provenienza orientale.

<sup>13</sup>. Rom 16, 13. La tradizione associa questo Rufo con il figlio di Simone di Cirene (cfr Mc 15, 21).

<sup>14</sup>. Rom 16, 15. E' il terzo nome tipicamente romano. Probabilmente era di famiglia nobile. Appare in una lista di cristiani di origine probabilmente greca ed associata a Filologo. Forse si trattava di una chiesa domestica.

<sup>15</sup>. *Ibidem*.

<sup>16</sup>. Act 16, 14-15. Lidia si convertì con tutta la sua famiglia, probabilmente compresi gli schiavi, e volle ospitare Paolo e Silvano durante la loro permanenza a Filippi. E' assai probabile che aiutasse generosamente Paolo dal punto di vista economico (cfr Phil 4, 15-16).

<sup>17</sup>. Act 17, 34. Fu uno dei frutti del discorso di Paolo nell'Areopago.

<sup>18</sup>. 2 Tim 1, 5. Erano di Derbe (cfr Act 16, 1). Probabilmente si erano convertite durante la prima predicazione di Paolo in Licaonia. Di Eunice sappiamo che era ebrea di nascita, sposata con un greco.

<sup>19</sup>. Phil 4, 2.

<sup>20</sup>. 1 Cor 1, 11. Sicuramente in casa di Cloe si riuniva un gruppo considerevole di cristiani. Quanto a Stefana (1 Cor 1, 16), San Paolo ricorda con orgoglio di aver battezzato la sua famiglia come primizia dell'Acaia e ne esalta l'attività apostolica (1 Cor 16, 15-17).

<sup>21</sup>. Col 4, 15.

<sup>22</sup>. 2 Tim 4, 21. Sicuramente di famiglia nobile. Il suo nome appare in un gruppo di cristiani di Roma che erano rimasti vicini a San Paolo anche durante la sua seconda prigionia. E' interessante notare che nessuna delle donne che vengono citate tradì la fede. Non così nel caso degli uomini: Dema, Figelo, Ermogene, Imeneo ed Alessandro ne sono un esempio.

considerare i gruppi anonimi di donne importanti che si convertirono ad Antiochia di Pisidia<sup>23</sup> e a Tessalonica<sup>24</sup>. Alla luce di tutto ciò è evidente che, almeno dal punto di vista della pratica, San Paolo si appoggiò e molto sul prestigio e l'importanza delle donne.

Ma, secondo gli autori che abbiamo citato, alla morte dell'Apostolo si produsse una reazione antifemminista, che influì sia sulle correnti gnostico-cristiane che intervennero nella redazione delle lettere agli Efesini ed ai Colossesi, sia nella corrente dottrinale che poi prevalse e che produsse la redazione delle Lettere Pastorali (1 e 2 Tim e Tito)<sup>25</sup>. Tale reazione si sarebbe concretata nei tre testi: 1 Cor 11, 2-16 (il problema del "velo" delle donne); 1 Cor 14, 34-35 (il silenzio imposto alle donne) e 1 Tim 2, 11-15 (la sottomissione al marito).

<sup>23</sup>. Act 13, 50.

<sup>24</sup>. Act 17, 4.

<sup>25</sup>. Non possiamo affrontare in questo articolo, necessariamente non specialistico, il complesso problema dell'autenticità paolina delle Lettere della cattività e delle Lettere Pastorali. Ci limitiamo a dire che il peso della tradizione cristiana è così forte che non permette di dubitare seriamente della loro autenticità, per lo meno in senso sostanziale. Con ciò non si vuol dire necessariamente che l'Apostolo abbia scritto di persona le Lettere; potrebbe essersi limitato a fornire una traccia ad un suo discepolo-segretario, oppure a suggerire alcuni temi senza specificare troppo. Pensiamo, comunque, che San Paolo scrisse di persona Fil e Col, dato che quest'ultima presenta moltissime affinità storiche con Filem. Nel caso di Ef si può supporre che l'Apostolo abbia dato l'incarico ad un discepolo di scrivere una Lettera "circolare" ispirandosi a Col. Per ciò che riguarda le Pastorali, non escludiamo una prima stesura paolina, forse completata da qualche discepolo. Ma, in ogni caso, tutto ciò avvenne sotto la sorveglianza e con l'approvazione dell'Apostolo.

### 3. L'INTERPRETAZIONE DELLA "MULIERIS DIGNITATEM"

Per ciò che si riferisce all'atteggiamento della Chiesa in termini generali pensiamo che la Lettera Apostolica *Mulieris Dignitatem* abbia chiarito sufficientemente le cose, per lo meno per chi le vuol capire. Non è il caso di ritornarvi su in modo dettagliato. Ricordiamo semplicemente che Giovanni Paolo II ha voluto abordare il tema dal punto di vista della figura di Maria Santissima, ed in questo senso ha precisato che la donna possiede nella Chiesa un'altissima dignità<sup>26</sup>. Dopo aver inquadrato perciò il problema nel suo contesto più opportuno, che non è quello di una rivendicazione sociale, bensì quello della scoperta di una vocazione e di una missione specifica, il Sommo Pontefice ha vigorosamente difeso la posizione della Chiesa anche dal punto di vista storico<sup>27</sup>. Su questa base della comune dignità cristiana, derivante dalla comune vocazione alla santità, si innesta il discorso della specificità della vocazione femminile, che non è uguale a quella dell'uomo, non perché corrisponda ad una

<sup>26</sup>. GIOVANNI PAOLO II, Lett. Apost. *Mulieris Dignitatem* (15-VIII-1988), n. 5: "considerando la realtà donna -Madre di Dio, entriamo nel modo più opportuno nella presente meditazione[...]. *Tale realtà determina anche l'essenziale orizzonte della riflessione sulla dignità e sulla vocazione della donna.* [...] La dignità di ogni uomo e la vocazione ad essa corrispondente trovano la loro misura definitiva nell'*unione con Dio*. Maria -la donna della Bibbia- è la più compiuta espressione di questa dignità e di questa vocazione. Infatti, ogni uomo, maschio o femmina, creato ad immagine e somiglianza di Dio, non può realizzarsi al di fuori della dimensione di questa immagine e somiglianza".

<sup>27</sup>. *Ibidem*, n. 27: "La chiesa, infatti, difendendo la dignità della donna e la sua vocazione, ha espresso onore e gratitudine per coloro che -fedeli al Vangelo- in ogni tempo hanno partecipato alla missione apostolica di tutto il popolo di Dio. [...] Anche ai nostri giorni la chiesa non cessa di arricchirsi della testimonianza delle numerose donne che realizzano la loro vocazione alla santità. Le donne sante sono un'incarnazione dell'ideale femminile, ma sono anche un modello per tutti i cristiani, un modello di *sequela Christi*, un esempio di come la sposa deve rispondere all'amore dello sposo".

situazione d'inferiorità, ma perché corrisponde ad una diversità di funzioni<sup>28</sup>.

Come si sa, il Romano Pontefice si è anche occupato, in un ampio testo, delle affermazioni paoline relative all'inferiorità della donna. Egli ha fatto riferimento, però, alla pericope di Eph 5, 22-32, più che ai testi di 1 Cor e di 1 Tim. Ma ciò che afferma può perfettamente servire, *mutatis mutandis*, per il nostro tema<sup>29</sup>. Le parole del Romano Pontefice servono per fissare i punti fermi di riferimento: la "sottomissione" della donna deve essere intesa in un contesto di reciproca sottomissione, mediante la quale i due coniugi vogliono vivere "nel timore di Cristo", e cioè nel rispetto amoroso di ciò che Cristo ci ha insegnato. Non quindi una "sottomissione" unilaterale, che sarebbe certamente ingiusta ed in contrasto con il testo di Gal 3, 28, ma una sottomissione reciproca. Ma, facciamo attenzione, ciò che Giovanni Paolo II afferma nella *Mulieris Dignitatem* deve essere integrato dalle tesi già svolte nella sua catechesi sul Matrimonio, laddove spiega il senso della mascolinità e della femminilità, ossia, in generale,

<sup>28</sup>. *Ibidem*, n. 29: "Quando diciamo che la donna è colei che riceve l'amore per amare a sua volta, non intendiamo solo o innanzitutto lo specifico rapporto sponsale del matrimonio. Intendiamo qualcosa di più universale, fondato sul fatto stesso di essere donna nell'insieme delle relazioni interpersonali, che nei modi più diversi strutturano la convivenza e la collaborazione tra le persone, uomini e donne. In questo contesto, ampio e diversificato, *la donna rappresenta un valore particolare come persona umana* e, nello stesso tempo, come quella persona concreta, *per il fatto della sua femminilità*".

<sup>29</sup>. *Ibidem*, n. 24: "L'autore [della lettera agli Efesini] sa che questa impostazione [cioè la sottomissione della donna], tanto profondamente radicata nel costume e nella tradizione religiosa del tempo, deve essere intesa e attuata in un modo nuovo: come una *sottomissione reciproca nel timore di Cristo* (cfr. Eph 5, 21); tanto più che il marito è detto 'capo' della moglie *come* Cristo è capo della chiesa, e lo è al fine di dare 'se stesso per lei' (Eph 5, 25) e dare se stesso per lei è dare perfino la propria vita. Ma, mentre nella relazione Cristo-chiesa la sottomissione è solo della chiesa, nella relazione marito-moglie la 'sottomissione' non è unilaterale, bensì reciproca!".



della sessualità umana<sup>30</sup>. Ecco perché una "sottomissione" reciproca non vuol dire affatto una sottomissione inesistente od indifferenziata per i due coniugi. Non è detto perciò che la sottomissione della donna al marito debba essere esattamente la stessa di quella del marito nei confronti della moglie. Anzi, precisando ancor meglio, la sottomissione del marito deve essere uguale a quella della moglie per ciò che si riferisce alla sua totalità (deve giungere fino a dar la vita), ma non è detto che debba essere uguale per ciò che si riferisce alla sua modalità, ossia al modo di viverla. Esiste nella famiglia un "ordine" di funzioni da rispettare sempre<sup>31</sup>. Tale diversità di funzioni risale, in definitiva, alla differenza tra uomo e donna dal punto di vista del modo d'esercizio della loro sessualità. Uomo e donna sono, infatti, uguali in dignità in quanto persone umane, ma hanno compiti diversi e complementari, nella famiglia e nella società, a causa della loro diversa sessualità. Nella famiglia e nel matrimonio si riproduce perciò quella stessa uguaglianza radicale e differenza funzionale che si afferma dei membri della Chiesa, uguali tutti come figli di Dio e chiamati alla santità, ma ognuno per una via concreta e distinta.

<sup>30</sup>. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo credò. Catechesi sull'amore umano*, Roma, 1985. Come si ricorderà il Papa sviluppò nella sua catechesi una "Teologia del corpo" tendente a porre in evidenza che il corpo umano, e quindi la sessualità che ne è una componente insopprimibile, è un elemento costitutivo della "persona umana" e come tale è uno strumento della redenzione. Il fine di Giovanni Paolo II era quello di offrire una base teologica alla dottrina del matrimonio, ma può essere visto, come nel nostro caso, come un'antropologia cristiana che serve per chiarire i testi sul matrimonio della Sacra Scrittura. Si veda anche il nostro articolo: *La cultura della vita nella Bibbia*, in "Studi Cattolici", n. 326/27 (1988), pp. 265-270.

<sup>31</sup>. Si noti che tale "ordine" non implica affatto una superiorità in dignità, ma semplicemente una priorità nell'ordine funzionale. E' evidente che tale priorità, anche se ha una certa base ontologica, dipende anche molto dalle condizioni storiche in cui ci si muove. Non era la stessa la funzione del *pater familias* romano, che quella del marito della nostra epoca.

#### 4. I PROBLEMI TESTUALI

Prima di affrontare direttamente il tema occorre precisare che l'esistenza di correnti divergenti nel seno del paolinismo, tanto da poter parlare di "paolinismo" e "postpaolinismo", come pure l'ipotesi di un paolinismo "gnostico" e l'affermarsi di una "grande Chiesa" che "ritocca" i testi dell'Apostolo, sono tutte supposizioni che devono ancora essere dimostrate. C'è di più: lo stesso concetto di "paolinismo" deve essere definito con precisione per evitare equivoci o malintesi<sup>32</sup>. In questo senso la congettura di un'interpolazione relativa a 1 Cor 11, 2-16 è assolutamente contraria all'evidenza. Il testo paolino non offre letture varianti notevoli ed è ben attestato fin dai papiri più antichi<sup>33</sup>. Se fosse un testo introdotto dalla comunità oppure da un "revisore", dovremmo trovarne un segno nella tradizione testuale, per esempio mediante qualche fluttuazione. E' quasi inconcepibile, infatti, che un correttore abbia modificato contemporaneamente *tutti* i manoscritti paolini o si sia permesso di cambiare il testo

<sup>32</sup>. Il concetto di "paolinismo" infatti risale alla scuola di Tubinga e più esattamente a F.C. BAUR, *Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentums*, Stuttgart, 1845. L'idea originale del Baur era viziata da una serie di presupposti hegeliani che ne svigorirono, anzi inficiarono, la validità. Comunque attualmente si ritorna a parlare di "paolinismo", non più nel senso del Baur, e cioè come una dottrina opposta al "petrinismo", ma nel senso di una corrente di pensiero che ha in San Paolo il suo iniziatore e caposcuola. L'ipotesi potrebbe essere accettabile, purché si tenga per ferma la sostanziale fedeltà di San Paolo alla predicazione di Cristo e la sua unione con il gruppo degli Apostoli. Non così, invece, se si suppone che nella Chiesa primitiva esistesse un "pluralismo" che implicava divergenze profonde sul ruolo della Legge di Mosè rispetto alla salvezza.

<sup>33</sup>. Ci riferiamo all'edizione di K. ALAND, M. BLACK, C.M. MARTINI, B.M. METZGER, A. WIKGREN, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1984.

originale, senza che nessuno protestasse o riproducesse il testo primigenio.

Un po' più sfumato, invece, è il discorso per ciò che si riferisce a 1 Cor 14, 34-35, dato che ivi, effettivamente, si riscontra una fluttuazione. Ma la preferenza per la *lectio difficilior*, principio basilare della critica testuale, favorisce l'ordine testuale tradizionale. L'unica variazione importante, infatti, è lo spostamento dei due versetti dopo 1 Cor 14, 40, ma non la loro eliminazione<sup>34</sup>. D'altra parte il testo di 1 Cor 14 è certamente parallelo a 1 Tim 2, 11-12. Lo spostamento potrebbe quindi essere dovuto a delle ragioni di chiarezza: l'Apostolo parla infatti della profezia (vv. 29-33) e suggerisce che, quando qualcuno profetizza nell'assemblea, gli altri tacciano. Poi inserisce il *logion* sul silenzio imposto alle donne, e quindi riprende il ragionamento sulla profezia (vv. 36-40). E' fin troppo ovvio che, nella lettura liturgica, si sia voluto "riorganizzare" il testo sulla falsariga di 1 Tim 2, 11-12, isolando cioè il precetto rivolto alle donne<sup>35</sup>. Ci troviamo, comunque, di fronte a dei testi

<sup>34</sup>. L'apparato dell'edizione testè citata riporta come testimoni dello spostamento tre codici onciali (D, F e G) del V e IX secolo; due codici dell'antica traduzione latina (che dipendono da D); alcuni manoscritti della Volgata e le citazioni dell'Ambrosiaster (prossimo alla *vetus latina*). Tutto ciò dimostra, al massimo, che una linea di trasmissione, e proprio quella meno credibile, presenta lo spostamento. La congettura di Straatman, perciò, che pensa trattarsi di un testo spurio è evidentemente poco scientifica.

<sup>35</sup>. D'altra parte tutta la pericope di 1 Tim 2, 11 - 3, quella relativa alle donne, si chiude, secondo l'edizione di K. ALAND *et cet.* con la frase *pistos ho logos*. Quest'espressione indica un punto importante di tipo dottrinale ed è frequente nelle Lettere Pastorali: vedi 1 Tim 1, 15; 4, 9; 2 Tim 2, 11; Tit 3, 8. Probabilmente, se si suppone che le Pastorali siano state scritte da un discepolo che seguiva delle precise indicazioni di San Paolo, questo modo di dire sottolinea un insegnamento che riproduce alla lettera le parole del maestro. Se d'altro canto è San Paolo l'autore letterario delle Pastorali, cosa certamente non impossibile, allora questa frase vuol richiamare l'attenzione del lettore. In ogni caso è evidente che sia 1 Cor 14, 34-35, sia 1 Tim 2, 11-12 sono di chiara provenienza paolina.

che, secondo tutti i dati a nostra disposizione, riflettono il pensiero di San Paolo.

In ogni caso, le domande alle quali ci proponiamo di dare risposta si possono ridurre a due:

a) in che misura, secondo i testi paolini, la corporeità umana, e perciò la sessualità, appartiene a ciò che chiamiamo la "persona umana"?

b) come bisogna intendere la "sottomissione" della donna nei confronti dell'uomo che l'Apostolo sottolinea più volte?

Per rispondere a questi quesiti è opportuno riesaminare i testi della Genesi ed il contesto prossimo di 1 Cor 7; i primi perché sono il substrato del pensiero paolino, il secondo perché ivi l'Apostolo spiega in modo esauriente cos'è la sessualità umana.

## 5. LO SFONDO DEI RACCONTI GENESIACI

E' opportuno ritornare, quindi, sia pure a grandi linee, alle narrazioni della Genesi relative alla creazione dell'uomo e della donna, in quanto esse formano lo sfondo ovvio ed evidente del pensiero di San Paolo.

### a. *La nozione di persona. Il testo di Gen 2, 7*

Occorre subito precisare che la Rivelazione dell'Antico Testamento non offre nessuna definizione concreta che si possa paragonare alla "persona umana". I nostri concetti di "persona" e di "personalità" sono dei concetti astratti, assai posteriori all'epoca alla quale risalgono i testi genesiaci<sup>36</sup>. Inoltre, per

<sup>36</sup>. Vedi G. ARANDA, *Corporeidad y sexualidad en los relatos de la creación*, in *Masculinidad y Feminidad en el mundo de la Biblia*, Pamplona, 1989, pp. 19-50; vedi anche il nostro *La cultura della vita nella Bibbia* in "Studi Cattolici", n. 326-327 (1988), pp. 265-269; S. AUSIN, *Matrimonio y designio de Dios. Anotaciones exegéticas a Gen 2, 4-25*, in *Cuestiones*

quanto ne sappiamo, la mentalità del popolo ebreo non si prestava a formulazioni metafisiche di tipo rigoroso. Ma il fatto che non si trovino i termini non vuol dire che non ci siano i concetti; vuol solo dire che essi sono allo stato implicito. L'uomo viene considerato sempre in termini concreti, ma è soggetto di un'attività indipendente, possiede volontà e passioni, è un essere libero, è irripetibile nella sua singolarità e soprattutto è responsabile al cospetto di Dio<sup>37</sup>. In questo senso il testo fondamentale è quello di Gen 2, 7:

*wayîser YHWH elohîm eth-ha'adam 'afar min-ha'adamah  
wayyipah be'apayw nishmath hayyîm  
wayehî ha'adam lenefesh hayyah*<sup>38</sup>.

L'uomo viene descritto, in termini generali, come *nefesh hayyah*, dove la parola *nephesh* non indica solo il possesso della vita ma quella di essere un soggetto autonomo<sup>39</sup>.

*fundamentales sobre Matrimonio y familia. II Simposio internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona, 1980, pp. 133-148; E. TESTA, *Genesi, Introduzione-Storia primitiva*, Torino-Roma, 1969, pp. 50ss, non esita a affermare che il testo di Gen 2, 425, anche se scritto nel secolo VIII a.C., risale a delle fonti antichissime, che troviamo rispecchiate parzialmente nei miti sumerici (III millennio a.C.).

<sup>37</sup>. Cfr. M. GUERRA, *Antropologías y Teología. Antropologías helénico-bíblicas y su repercusión en la teología y espiritualidad cristiana*, Pamplona, 1976; IDEM, *La religiosidad en las religiones no cristianas. Estudio histórico-antropológico*, in AA.VV. *Analítica de la sexualidad*, Pamplona, 1978; vid. *Persona* in *Diccionario de la Biblia*, ed. di S. DE AUSEJO, Barcelona, 1963, col. 1521-1523; si veda anche E. JAKOB, *psykhê ktl.*, in GLNT, XV, 1188-1225.

<sup>38</sup>. E Yahweh Elohim modellò l'uomo con la polvere della terra  
e soffiò sul suo viso un alito di vita  
e l'uomo divenne anima vivente.

C. WESTERMANN, *Genesis 1-11. A Commentary*, London, 1984, pp. 201-208, cita il mito sumerico-babilonico della formazione di Enkiddu da parte di Aruru, ma sottolinea anche la grande novità biblica che consiste nell'affermare che l'uomo è un' "anima vivente", sintesi cioè di vita spirituale ed animale.

<sup>39</sup>. Si veda *Alma* in *Diccionario de la Biblia*, cit., col. 56-61. A. GESENIUS-BROWN-DRIVER-BRIGGS, *English-Hebrew Lexicon*, danno dieci

Occorre affiancare questo testo all'altro nel quale l'uomo è considerato distinto da tutti gli animali (Gen 2, 20). Ed è bene rilevare che, in tutta questa descrizione, l'uomo viene chiamato con il nome generico *ha'adam*, cioè "uomo" semplicemente, senza nessuna connotazione sessuale (*ish* come "uomo maschio" e *ishshah* come "donna"). Nessun animale, quindi, è per lui un aiuto corrispondente (*'ezer kenegdô* = letteralmente un aiuto "alla sua presenza"), e cioè una persona degna di stare al suo lato<sup>40</sup>.

Perciò il testo più antico sulla creazione dell'uomo, e cioè quello che risale alla fonte letteraria chiamata "jahwista" (scritta tra il sec. IX e l' VIII a.C.), lo descrive come una "persona", anche se non usa questo termine. L'uomo è una persona, indipendentemente dalla sua definizione sessuale: ciò vuol dire che sia l'uomo che la donna sono "persone"<sup>41</sup>. D'altronde la

significati possibili per *nephesh*. Essi girano intorno al concetto di essere vivente e che respira; particolarmente importante è il gruppo di significati che fanno riferimento ad un essere la cui vita risiede nel sangue, alla vita posseduta interiormente e alla vita in se stessa. F. ZORELL, *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, precisa che il termine contraddistingue l'anima come principio di vita, come soggetto della vita sensibile e vegetativa, come soggetto dei sentimenti, dei desideri e della conoscenza. Il testo di Gen 2, 7 ricollega la vita dell'uomo con il "soffio" o "alito" di Dio.

<sup>40</sup>. La traduzione greca dei LXX parla di un aiuto *kat'auton*, e quindi "secondo ciò che lui era". Ciò comporta che la donna è l'unico essere che sta sullo stesso piano di dignità dell'uomo, anzi che è il suo complemento. TESTA, *Genesi*, p. 290, precisa: "Non un aiuto qualunque o limitato alla fatica fisica, dato che questa non era ancora dura, per l'uomo innocente, né coartato a una corrispondenza sessuale [...] ma piuttosto un aiuto etico e morale. *Kenegdô*, elevarsi, essere alto, visibile, cioè uno che sta di fronte, quasi una copia, un *vis à vis*" Cfr. A. MATTIOLI, *Le realtà sessuali nella Bibbia. Storia e dottrina*, Casale Monferrato, 1987, pp. 80-87; J.L. SKA, "Je vais lui faire un allié qui soit son homologue" (Gen 2, 18). A propos du terme "'ezer" - "aide", in "Bibl", 65(1984), pp. 233-238.

<sup>41</sup>. Bisogna ricordare che il Papa Giovanni Paolo II ha svolto ampiamente anche questo tema nelle sue catechesi del mercoledì degli anni 1979-1981, raccolte, come si è detto, nel libro *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma, 1985.

differenziazione sessuale appartiene alla sua sfera più intima, talché può essere "persona umana" solo includendo la sua sessuazione, come manifesta il racconto della creazione della donna<sup>42</sup>.

In questo senso, prescindendo dalla questione di quanto e come possono aver influito i miti sumeri sul racconto genesiaco<sup>43</sup>, l'autore umano vuol far rilevare che la donna possiede la stessa natura dell'uomo e che quindi la sua dignità è uguale<sup>44</sup>. Tanto più che, laddove nei miti sumero-accadici, la

<sup>42</sup>. In questa affermazione si sintetizzano due considerazioni. La prima è che l'uomo è un essere che è formato da anima e corpo in una unità sostanziale. La seconda è che il corpo umano è sessuato. La Bibbia ci presenta queste due verità fuse in un racconto, quello della creazione della donna, e perciò con un'impostazione psicologica (la scoperta della sessualità) e dinamica (la sessualità come strumento voluto da Dio). Il punto centrale del racconto è la percezione dell'alterità di Adamo di fronte ad Eva e nello stesso tempo della loro complementarità: cfr. Gen 2, 18.20-24. Ciò viene espresso dall'esclamazione di Adamo: "questo è osso delle mie ossa e carne della mia carne", e dall'affermazione relativa all'unione coniugale che è "verso una sola carne".

<sup>43</sup>. L'unico mito che accenna alla creazione della donna è il mito sumerico di Enki (dio delle acque) e Ninhursag, sua moglie, che vivevano nella terra paradisiaca di Dilmun. Per guarire Enki dai suoi otto mali, Ninhursag gli partorisce altrettante dee guaritrici e per la sua malattia di dolore alle costole fa nascere la dea Ninti: "Fratello mio, cosa ti duole?... la mia costola mi fa male. Ninti io ho fatto nascere per te" (ANET, 41), cfr. TESTA, *Genesi*, p. 63. Orbene Nin-ti in sumero vuol dire "Signora della vita", ma la parola "ti" vuol dire anche "costola". Di qui alcuni studiosi hanno dedotto che Ninti sarebbe "Signora della costola". Si è pensato perciò in un'affinità fra il mito di Enki e Ninhursag ed il racconto genesiaco. Ma in realtà le analogie sono molto superficiali. Ciò che esse pongono in evidenza è un sostrato semitico in base al quale la trasmissione della vita è legata in qualche modo alla costola dell'uomo.

<sup>44</sup>. Questo è forse anche il significato più profondo della Risposta della PCB del 30 giugno del 1909 sulla storicità sostanziale dei tre primi capitoli della Genesi. Tale Risposta, nell'art. 3, ricorda che occorre mantenere come storico il fatto della "formazione della prima donna, tratta dal primo uomo". Ciò probabilmente era dovuto al desiderio di difendere il carattere storico e non mitico della creazione anche della donna da parte di Dio. Con ciò si

prima coppia umana è l'espressione ed il frutto di un dualismo radicale che si dà persino tra gli dei, e risale perciò ad un dualismo cosmico e ad un processo cosmogonico, nella Sacra Scrittura la sessualità umana è il frutto della volontà divina per permettere all'uomo di dominare la creazione materiale.

Il processo pedagogico della Rivelazione, che comporta una comprensione sempre più profonda della Parola divina spogliandola dell'aderenza dei "miti"<sup>45</sup> semitici sulla creazione, sbocca nella redazione della cosiddetta "fonte sacerdotale" (*Priestercodex*)(s. V a.C.), che spiega il sorgere del mondo con caratteristiche letterarie più astratte e metafisiche. L'autore umano abbandona l'impostazione psicologica e esistenziale, per

difendeva l'uguaglianza tra uomo e donna, si rigettavano le visioni di tipo manicheo e, di fronte al protestantesimo liberale, si distingueva il racconto della Genesi dai miti accadici. Si veda in proposito C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, pp. 229-234.

<sup>45</sup>. La parola "mito" ha un duplice significato. In senso etimologico il *mito* è semplicemente il "racconto" delle gesta degli dei e degli eroi. In senso filosofico, invece, il "mito" è, a partire dalla filosofia hegeliana, la precomprensione intuitiva e poetica di una verità di tipo filosofico. La filosofia, secondo quest'ultima concezione, si può sviluppare solamente "inverando" il mito, e cioè superandolo con una sintesi più elevata. Ovviamente, quando parliamo di miti a proposito dei racconti genesiaci, ci stiamo riferendo al primo concetto di mito, e cioè a quello puramente letterario. L'autore umano dei primi libri della Genesi, mosso dall'ispirazione divina, oltre a ricevere nuove rivelazioni dirette, utilizzò anche i "miti" religiosi delle civiltà circostanti, ponendone però in evidenza i fattori veri e sicuri storicamente, in base al monoteismo assoluto di Dio; compose così una storia, un racconto, che possiede elementi storici ma si esprime in un linguaggio religioso popolare. Si tratta di una cosa analoga alle pitture medievali che rappresentano, per esempio, la Nascita di Gesù: il fatto è storico, ma l'abbigliamento, l'ambientazione, lo stile pittorico sono anacronistici. Nelle fonti letterarie della Genesi si nota, inoltre, un progresso nella rielaborazione del racconto della Creazione, da una forma semplice e concreta (*jahwista*) a una forma stereotipata, ieratica ed astratta. Sia chiaro, comunque, che il monoteismo assoluto è un fatto certo fin dalle più antiche stesure. Cfr. L. ARNALDICH, *El origen del mundo y del hombre según la Biblia*, Madrid, 1957, pp. 57-79.



adottarne un'altra sacrale e liturgica. Non ci sono più due fasi nella creazione dell'uomo: una in senso generale, in opposizione agli altri animali, ed un'altra più interessata all'aspetto sessuale. Dio crea l'uomo direttamente come "maschio" e "femmina" (*zakar uneqebah*), nel contesto dell'opera di differenziazione del creato. Eccone il testo, tipicamente poetico, disposto secondo i *kommata* (Gen 1, 26.27):

*wayyomer 'elohîm:*  
*na'asah 'adam besalmenû kidmûthenû,*  
*weyirdû bidgath hayyam*  
*ûbe'ôf hashshamayim*  
*ûbabehemah*  
*ûbekol-ha'ares*  
*ûbekol-haremes haromes 'al-ha'ares.*  
*Wayyibra' 'elohîm 'eth-ha'adam besalmô,*  
*besalmô 'elohîm bara' 'othô*  
*zakar ûneqebah bara' 'othô*<sup>46</sup>.

Due elementi spiccano in questo passo per ciò che riguarda l'uomo come persona<sup>47</sup>. La prima ci dice che l'uomo, in generale (*ha'adam*), viene creato "in immagine, come somiglianza" di

<sup>46</sup>. La traduzione letterale che ne possiamo fare è più o meno la seguente:  
 E Dio disse:  
 facciamo l'uomo a nostra immagine come simile a noi,  
 e abbia il dominio sui pesci del mare  
 e sugli uccelli del cielo  
 e sugli animali  
 e su tutta la terra  
 e su tutto ciò che striscia strisciando sulla terra.  
 E Dio creò l'uomo a sua immagine,  
 ad immagine di Dio lo creò  
 maschio e femmina lo creò.

<sup>47</sup>. In generale, per l'interpretazione del passo, rimandiamo a G. ARANDA, *Corporeidad y sexualidad en los relatos de la creación*, cit. nota 36, pp. 41-50. Vedi anche J. A. SOGGIN, *La famiglia, nucleo originario associativo nella Genesi*, in *La famiglia nella Bibbia*, ed. V. LIBERTI, Roma, 1989, pp. 29-44.

Dio<sup>48</sup>. Ciò vuol dire che l'uomo è stato creato "uguale" a Dio, ma non del tutto "uguale", bensì solo in certa misura. La manifestazione di questa *similitudo* è il potere che gli viene conferito. Egli infatti sta al di sopra ("domina", *radad*, cioè "esercita un potere") di tutti gli animali della terra. Ma c'è di più: il fatto di sottolineare l' "immagine" di Dio presente nell'uomo vuol porre in evidenza anche la sua somiglianza con Dio rispetto all'intelligenza ed alla volontà, nonché suggerire implicitamente la nozione di una certa comunità di vita<sup>49</sup>. Per ciò che riguarda il corpo, Gen 1, 27 manifesta che l'uomo nel momento di venir creato, in quanto uomo, è già un essere sessuato. E' evidente perciò che la dimensione corporea e sessuale è intrinseca all'uomo in se stesso; anzi, sviluppando tutte le potenzialità del testo, si può affermare che l'uomo è l'immagine di Dio per tre

<sup>48</sup>. La parola *selem* serve per indicare l'uguaglianza, sia in senso materiale, sia, soprattutto, in senso morale o spirituale. E' una parola che viene usata per indicare l'uguaglianza tra un padre ed il figlio o anche fra un originale e una statua. Perciò, secondo le opinioni antiche sul valore delle immagini, ciò che è *selem* ha gli stessi poteri, la stessa forza e vitalità del soggetto rappresentato. Forse per questo motivo il testo sacro cerca di sfumare il termine aggiungendone un altro meno impegnativo: *kidmûth* che letteralmente vuol dire "come somiglianza". L'uomo, perciò, non è identico a Dio, ma ne è solo una certa rappresentazione. Non tutti gli studiosi comunque si trovano d'accordo su questa interpretazione: vedi C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, pp. 145-146; G. VON RAD, *La genèse*, Geneve, 1968, pp. 54-57. Il testo greco tradusse *eikon* ed *homoïoma*, cosa che produsse una certa inversione dei rapporti, dato che *homoïoma* è più forte di *eikon*. Si spiegano così i commenti dei Padri perché, basandosi sulla traduzione latina *imago* e *similitudo*, videro nelle due parole un significato teologico: l' *imago* sarebbe il frutto della creazione, la *similitudo* quello dell'elevazione alla grazia. Cfr P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, Torino-Roma, 1950, pp. 175-185; L. ARNALDICH, *El origen del mundo y del hombre según la Biblia*, Madrid, 1957, pp. 93-103.

<sup>49</sup>. I Dizionari biblici sottolineano in proposito il Ps 8: l'uomo è stato creato solamente un poco inferiore agli angeli, ed è stato coronato di gloria e di splendore. Vedi anche A. COLUNGA, M. GARCIA CORDERO, *Biblia comentada*, I, *Pentateuco*, Madrid, 1967, 3ª ed., pp. 58-61.

motivi: per le sue qualità spirituali, per il dominio che esercita sulla creazione materiale e per la sua modalizzazione sessuale, che gli consente di essere trasmissore della vita e di fondare una comunità di amore (cfr. Gen 5, 1-3)<sup>50</sup>.

b. *La mascolinità e la femminilità*

Il fenomeno della sessualità umana acquista quindi il rilievo dovuto, in quanto strettamente ed indissolubilmente vincolato alla corporeità umana e per ciò anche alla sua spiritualità. Nel racconto, infatti, della fonte jahwista, che, come sappiamo, spiega quello posteriore della fonte sacerdotale, possiamo evidenziare tre elementi importanti:

1) Dio, dopo aver modellato la donna, la "presenta al cospetto di Adamo" (*wayebi'eah 'el-ha'adam* : Gen 2, 22)<sup>51</sup>, con un chiaro significato sponsale: Dio presenta la donna al cospetto di Adamo come moglie.

<sup>50</sup>. Le seguenti parole di C. CAFFARRA, *La sexualidad en el Antiguo y Nuevo Testamento desde la perspectiva ética*, in *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, Pamplona, 1989, pp. 905s, sintetizzano egregiamente i dati veterotestamentari: "Es indudable que el hombre debe su condición de ser persona a su espíritu, puesto que sólo al espíritu le corresponde el ser subsistente que caracteriza al ser personal. Pero, de otra parte, no es menos indudable que nuestra experiencia nos atestigua que el cuerpo no es una cosa extraña a nuestro ser personal: es el mismo yo el que está en la raíz u origen de la puesta en acto de los dinamismos espirituales, psíquicos y físicos. Por lo tanto, sólo la afirmación según la cual el mismo e idéntico acto (actus essendi) que hace ser al espíritu es el que hace ser al cuerpo, elevándolo a ser cuerpo-persona, explica plenamente la experiencia que cada uno tiene de la unidad de sí mismo". Vedi anche K. WOJTYLA, *Il disegno di Dio sulla famiglia*, in "Il Nuovo Areopago", 7 (1988), pp. 5-32; S. GRYGIEL, *Lo stupore di Adamo per il dono di Eva. A proposito della "Mulieris dignitatem"*, in "Il Nuovo Areopago", 8 (1989), pp. 5-16.

<sup>51</sup>. Il verbo *bô'* che è nella forma *pi'el*, significa "far andare, far entrare, porre di fronte" (*adduxit*).

2) Le parole di Adamo: "questo è finalmente osso delle mie ossa e carne della mia carne" (*zo'th hapa'am 'esem me'asamay ûbasar mibesarî* :Gen 2, 23) affermano con chiarezza che "finalmente" (*hapa'am* = questa volta, in contrasto con la presentazione degli animali) la donna è un essere che da lui proviene e che ha quindi la sua stessa natura<sup>52</sup>. Nel contempo, dato che si dice che il corpo della donna *proviene* dal corpo dell'uomo (*me*), ne risulta rafforzata l'affermazione che la donna è il "complemento" dell'uomo. La corporeità umana si realizza non in uno solo dei due individui, ma nella complementarietà tra uomo e donna<sup>53</sup>. E' la realizzazione di ciò che Dio voleva: l'uomo doveva trovare un aiuto a lui conveniente. La mascolinità e la femminilità si presentano, nel piano di Dio, non come due elementi opposti ma anzi veramente complementari<sup>54</sup>.

La conferma esplicita di questa complementarietà si ha in Gen 2, 24, laddove, a proposito del matrimonio, si afferma che uomo e donna, nell'unione coniugale, formano "una sola carne" *basar 'ehad*, un solo corpo<sup>55</sup>.

<sup>52</sup>. La natura è contraddistinta con la menzione delle parti dure del corpo (*'esem* = osso), e delle parti tenere (*basar* = carne). Ciò equivale a dire: la donna ha un corpo come il mio. Si veda M. ADINOLFI, *L'uomo e la donna in Gen 1-3*, in *Antropologia biblica*, a cura di G. DE GENNARO, Napoli, 1981, pp. 101-128.

<sup>53</sup>. Si comprende quindi il significato ultimo del gioco di parole: *lezo'th yiqqare' 'ishshah kî me'ish luqahah-zo'th* ("per questo sarà chiamata *virago*, perché costei è stata presa dal *vir*").

<sup>54</sup>. Cfr. P. CRELOT, *La couple humaine dans l'Ecriture*, Paris, 1969, pp. 24-32. Si rileggano le parole di GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo credò*, p. 59: "la completa e definitiva creazione dell'uomo [...] si esprime nel dar vita a quella *communio personarum* che l'uomo e la donna formano. [...] Possiamo allora dedurre che *l'uomo è divenuto 'immagine e somiglianza' di Dio non soltanto attraverso la propria umanità, ma anche attraverso la comunione delle persone*, che l'uomo e la donna formano sin dall'inizio".

<sup>55</sup>. Vedi S. AUSIN, *Matrimonio y designio de Dios. Anotaciones exegeticas a Gen 2, 4-25*, cit. in nota 36; M. GILBERT, "Une seule chair" (*Gen 2, 24*), in "NouvRevTh", 100 (1978), pp. 66-89 e recentemente A.

Il testo della fonte sacerdotale, come si è detto, fa derivare la differenziazione sessuale direttamente dall'atto creatore di Dio: l'uomo è creato "maschio e femmina" (Gen 1, 27). Ciò che questa fonte pone in evidenza è che la differenziazione sessuale appartiene al piano di Dio, dato che Dio "benedice" l'uomo e la donna<sup>56</sup>. Affida loro, inoltre, cinque compiti: crescere (*perû*, let. "dare frutto"), moltiplicarsi (*ûrebû*), riempire la terra (*ûmile'û 'eth-ha'ares*), sottometterla (*qibshuah* = lett. calpestatela con i piedi) e dominare sugli animali (Gen 1, 28). Nell'insieme è evidente che la sessualità è diretta a completare l'opera della

TOSATO, *On Genesis 2:24*, in "CathBibQuart", 52 (1990), pp. 389-409 ha di nuovo affermato che il testo parla del matrimonio in funzione normativa. Questo testo possiede nell'originale una tensione dinamica che anche le migliori traduzioni possono rendere solo in modo imperfetto: "Perciò l'uomo abbandona il padre e la madre e si unisce alla sua donna e i due (diventano) [verso] una sola carne". Il testo non dice che uomo e donna *sono* una sola carne, dice che lo vanno diventando progressivamente, sottolineando l'aspetto "vocazionale" e "finalistico" del matrimonio. D'altra parte il fatto di specificare che uomo e donna, nell'unione coniugale, sono "orientati" verso la formazione di un solo corpo, indica anche l'elemento che costituisce il matrimonio *in facto esse*, che è appunto la *una caro*. E' perciò del tutto fuorviante, come giustamente segnala Ausín, considerare la "carne" come sinonimo di "clan" o "tribù". GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò*, pp. 62-64: "La stessa formulazione di Gen 2, 24 indica non solo che gli esseri umani creati come uomo e donna sono stati creati per l'unità, ma pure che proprio questa *unità, attraverso la quale diventano "una sola carne"*, ha fin dall'inizio *un carattere di unione che deriva da una scelta*. [...] E' la scelta che stabilisce il patto coniugale tra le persone, le quali soltanto in base ad essa divengono "una sola carne". Si vedano le considerazioni che dal punto di vista giuridico ne traggono J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El derecho del Pueblo de Dios*, III, Pamplona, 1973, pp. 26-31.

<sup>56</sup>. La benedizione divina, qui come prima nel caso degli animali (v. 22), appare strettamente connessa con la trasmissione della vita e la fecondità. Come indicano Colunga e García Cordero, la fonte sacerdotale vuole deliberatamente ribadire che la fecondità è un dono del vero Dio. Cfr. J. SCHARBERT, *Bendición*, in *Diccionario de Teología Bíblica*, a cura di J.B. BAUER, Barcelona, 1967, coll. 135-143; IDEM, *barak*, in *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*, I, dir. G.J. BOTTERWECK e H. RINNGREN, Madrid, 1973, coll. 823-857.

creazione e comporta perciò una "benedizione", il cui significato sarà definitivamente svelato nel Nuovo Testamento<sup>57</sup>.

Possiamo perciò concludere, per lo meno in base ai testi genesiaci, che non solo la Rivelazione afferma la perfetta uguaglianza tra l'uomo e la donna dal punto di vista della loro natura, ma anche ne sottolinea la complementarità, in quanto espressione di un volere divino diretto al bene dell'uomo ed alla perfezione del creato. Non riscontriamo, d'altra parte, nessuna allusione alla sottomissione della donna, ciò che è senza dubbio tanto più notevole in quanto la condizione femminile, nella società ebraica ed all'epoca della redazione di questi scritti, era certamente di chiara inferiorità, come d'altronde in tutto il mondo semitico<sup>58</sup>.

<sup>57</sup>. Il NT, infatti, ci rivela che il premio che Dio dà a coloro che "benedice" è la giustificazione, ossia la remissione dei peccati e la filiazione divina. La fecondità dell'AT è, in questo senso, la figura della grazia e della vita eterna. D'altra parte non si deve dimenticare che la parola "benedizione" in ebraico, *berakhah*, vuol dire anche "dono, regalo", ossia ciò che in greco si dice *kharisma*. In altri termini, la benedizione di Dio rispetto al matrimonio annuncia in qualche modo la grazia del sacramento. Si veda M. GLBERT, "Soyez féconds et multipliez". *Gen 1, 28*, in "NouvRevTh", 98 (1974), pp. 729-742.

<sup>58</sup>. Sulla società orientale vedi A. MATTIOLI, *Le realtà sessuali...*, cit. in nota 40, pp. 18-31, il quale segnala nella sterilità il motivo principale dell'avvilente condizione femminile. Si ricordi, comunque, che nel Codice di Hammurabi la moglie poteva essere data in pegno per un prestito od essere venduta come schiava per pagare un debito. Qualche dato si può rinvenire in J. PIRENNE, *La Société Hébraïque d'après la Bible*, Paris, 1965, pp. 170-176. Più dettagliato A. AMMASSARI, *Un profilo biblico del matrimonio. Note di esegesi*, Roma, 1977. Sul giudaismo del I s. a.C. vedi: W. RERSTER, *Palestinian Judaism in New Testament Times*, Edinburgh and London, 1964, pp. 125-127. M. ADINOLFI, *La donna e il matrimonio nel giudaismo ai tempi di Cristo*, in "RivBib", 20 (1972), pp. 369-390; *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, ed. by S. SAFRAI and M. STERN, D. FLUSSER, W.C. VAN UNNIK, vol. 2, Assen-Philadelphia, 1976, pp. 728-792; A. TOSATO, *Il matrimonio nel Giudaismo Antico e nel Nuovo Testamento. Appunti per una storia della concezione del Matrimonio*, Roma 1976; DEM, *Il matrimonio*

## 6. 1 COR 7: IL SIGNIFICATO DELLA SESSUALITÀ

Gesù, nella sua predicazione relativa al matrimonio, manifestò l'esigenza di ritornare a ciò che Dio aveva stabilito "all'inizio", in opposizione alla casistica giudaica ed alla mentalità rabbinica, correggendo così ciò che la Legge Mosaica permetteva e cioè la possibilità del ripudio<sup>59</sup>. San Paolo, nonostante fosse stato

*israelitico. Una teoria generale*, Rome, 1982, *passim* e pp. 162-170; A. SERRA, *La relazione uomo-donna a partire dalle riletture biblico-giudaiche di Gen 2-3. Contributo alla questione del femminismo nella Bibbia*, in "E c'era la madre di Gesù..." (Gv 2, 1). *Saggi di esegesi biblico mariana (1978-1988)*, Milano-Roma, 1989, pp. 8102. La difesa dei testi genesiaci dall'accusa di antifemminismo svolta da Marie DE MERODE, *Il ruolo della donna nell'AT*, in "Conc.", 16 (1980), pp. 671-682 è fuori strada: concordiamo con l'autrice sull'assenza di antifemminismo in Gen 2-3, ma ciò non autorizza a screditare l'interpretazione che il NT dà ai testi della Genesi. Più equilibrata la sua posizione, invece, in "Un aide qui lui correspond". *L'exégèse de Gen. 2, 18-24 dans les écrits de l'Ancien Testament, du Judaïsme et du Nouveau Testament*, in "RevThéolLouv", 8 (1977), pp. 329-352, che offre molti dati relativi all'antifemminismo sia della società pagana che di quella giudaico-ellenista tra il III s.a.C. ed il I s.d.C.

<sup>59</sup>. Cfr. Mc 10, 2-9; Mt 19, 3-9. Come si sa la pericope non si trova in Lc, dove è semplicemente riassunta da Lc 16, 18, e nel Vangelo di Matteo si riaccosta ad una delle antitesi del Sermone della montagna: Mt 5, 32-33. Inoltre, tra la versione che ne dà Mc e quella di Mt c'è una differenza importante che è la celebre eccezione al principio dell'indissolubilità: *ektos logou porneias*. Rimandiamo, nella vastissima bibliografia, a J.M. CASCIARO, *La sexualidad en los evangelios sinópticos con especial referencia a la predicación de Cristo (Apuntes exegéticos para una Teología del cuerpo humano y del sexo)*, in *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, pp. 559-615, che analizza con profondità tutti gli aspetti dei due testi. Vedi anche A. DIEZ MACHO, *Indisolubilidad del matrimonio y divorcio en la Biblia*, Madrid, 1978, pp. 32s e 239-251; R. TREVIJANO, *Matrimonio y divorcio en la Sagrada Escritura*, in *El vínculo matrimonial. ¿Divorcio o indisolubilidad?*, dir. T. GARCIA BARBERENA, Madrid, 1978, pp. 3-59. La conclusione comune a questi studiosi è che Cristo volle ricondurre il matrimonio alla sua vera ed originaria natura, così come la definiscono i testi di Gen 1, 27 e 2, 24, superando il permesso concesso da Dt 24, 1 e dovuto alla *sklerokardia*.

educato nel giudaismo farisaico, fece sua questa norma<sup>60</sup>. Non si possono comprendere, altrimenti, non solamente le parole di Gal 3, 28, ma neppure quelle di Rom 7, 1-3 (dove il matrimonio è considerato indissolubile)<sup>61</sup> né di 1 Cor 6, 16-17, in base alle quali l'unione sessuale, quantunque si dia illegittimamente, è pur sempre per l'Apostolo una realtà che tende al compimento dell'*una caro* affermata da Gen 2, 24<sup>62</sup>. Nel testo di 1 Cor 7 l'Apostolo parte da uno slogan diffuso probabilmente da qualche gruppo giudeocristiano di tipo gnostico-encratista: "E' cosa buona per l'uomo non toccare donna" (1 Cor 7, 1)<sup>63</sup>. Poco prima aveva affrontato un altro slogan di significato totalmente opposto: "tutto mi è lecito" (1 Cor 6, 12), che proveniva evidentemente da ambienti anti giudaici. In opposizione ai "libertini" l'Apostolo

<sup>60</sup>. L'insegnamento di San Paolo, come si vedrà, presuppone come già fissata e conosciuta la dottrina di Cristo sul matrimonio. Non solo, ma non riporta la clausola d'eccezione di Mt, ciò che ha fatto pensare a vari studiosi che tale clausola sia stata introdotta dall'Evangelista per risolvere dei casi che si presentavano solo nelle chiese locali di provenienza giudaicocristiana in contatto con i cristiani della gentilità.

<sup>61</sup>. Per un primo approccio al tema rimandiamo al nostro *La santità nel matrimonio. Una riflessione su 1 Cor 7*, in "Studi Cattolici", n. 341-342 (1989), pp. 498-504.

<sup>62</sup>. Non ci possiamo soffermare su questa importante affermazione: diciamo soltanto che, tra le varie ragioni addotte da San Paolo per condannare la fornicazione, una è quella ecclesiologica. Noi siamo membri di Cristo e non possiamo perciò unirci ad una prostituta, perché chi si unisce ad essa forma con essa "una sola carne". In forma paradossale l'Apostolo vuol dire che non è lecito utilizzare il proprio corpo, che è fatto per unirsi a Cristo, per "fingere" una realizzazione dell'*una caro*.

<sup>63</sup>. Dobbiamo rimandare di nuovo a *La dottrina di San Paolo sulla sessualità umana e la condizione della donna in 1 Cor*, (vedi nota 1), pp. 56-63. Ci sembra fuor di luogo ciò che dice P.A. GRAMAGLIA, *Le fonti del linguaggio paolino in 1 Cor 7, 35 e 7, 1*, in "Augustinianum", 28 (1988), pp. 461-501. Abbiamo cercato di rispondere nel nostro articolo anteriormente citato (vedi nota 61). L'articolo di Margareth M. MITCHELL, *Concerning ??????? in 1 Corinthians*, in "Nov Test", 31 (1989), pp. 229-256 non offre, in proposito elementi nuovi.



aveva fatto vedere il pericolo che la fornicazione comportava (cfr 1 Cor 6, 18) ed aveva manifestato il valore positivo della castità (cfr 1 Cor 6, 19). L'affermazione con cui si imbatte l'obbliga, a questo punto, a spiegare a fondo la bontà del matrimonio, pur sostenendo che la verginità volontaria è una condizione migliore (cfr 1 Cor 7, 38)<sup>64</sup>.

Questa pericope si può suddividere in cinque paragrafi, ognuno dei quali è dedicato ad un aspetto concreto della sessualità e del matrimonio<sup>65</sup>. L'idea centrale che fa da pilastro di

<sup>64</sup>. La differenza è sottolineata dal *kalon poiein* e dal *kreitton poiein* (cfr 1 Cor 7, 38.39) qualsiasi sia l'interpretazione da dare al tema delle *parthenoi*. Si vedano in proposito i rilievi di P. DELHAYE, *La exigencia cristiana según San Pablo*, in "Scripta Theologica", 15 (1983), pp. 669-737 e specialmente 681-683. Un articolo di D.L. BALCH, *1 Cor 7:32-35 and Stoic Debates about Marriage, Anxiety, and Distractio*, in "JourBibLit", 102 (1983), pp. 429-439, fa emergere la novità della dottrina paolina di fronte alle perplessità degli stoici, per alcuni dei quali il matrimonio era un male, per altri la cosa migliore, per altri ancora una cosa buona o cattiva a seconda del carattere dei contraenti. Altri elementi di giudizio, anche se mescolati con osservazioni non molto pertinenti, in Margaret Y. MACDONALD, *Women Holy in Body and Spirit: The Social Setting of 1 Corinthians 7*, in "NewTestSt", 36 (1990), pp. 161-181.

<sup>65</sup> Nel nostro *La santità nel matrimonio*, seguendo in parte le idee di C. SPICQ, *Épîtres aux Corinthiens* in PIROT-CLAMER, *La Sainte Bible*, vol. XI, pp. 214-224, e di B. PRETE, *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini. Studio su 1 Cor 7, 1-40*, Brescia, 1979, pp. 74-86, abbiamo proposto uno schema tripartito:

A: analisi delle proprietà del matrimonio (vv. 1-16);

A.1: bontà del matrimonio (vv.1-9);

A.2: il caso del matrimonio tra un cristiano e un infedele (vv. 10-16);

B: il matrimonio come cammino di santità (vv. 17-24);

A': analisi delle caratteristiche della verginità nei confronti del matrimonio (vv. 25-40);

A'.1: la verginità cristiana (vv. 25-38);

A'.2: la vedovanza e le seconde nozze (vv. 39-40).

Questo schema pone in evidenza la centralità della sezione B e la sua funzione "catalitica".

tutto il testo è comunque una sola: sia il matrimonio, sia il celibato sono due "cammini" per raggiungere la santità<sup>66</sup>.

Nella prima sezione (vv. 1-11) l'idea centrale è quella dell'appartenenza mutua dei coniugi: il corpo della donna e dell'uomo non appartengono più solamente ad essi, ma sono l'uno dell'altro. In questo senso le parole chiave sono: *he gyne tou idiou somatos ouk exousiazeti alla ho aner, homoios de kai ho aner tou idiou somatos ouk exousiazeti alla he gyne*, in esse entra in gioco il concetto di *exousía* e si stabilisce un reciprocità completa, cosa certamente insolita per quei tempi e specialmente a Corinto<sup>67</sup>. Nei vv. 10-11 San Paolo trasmette un precetto del Signore: *Tois de gegamekosin parangello ouk ego alla ho Kyrios, gynaika apo andros me khoristhenai, ean de kai khoristhe, meneto agamos e to andri katallageto, kai andra gynaika me afienai* (Agli sposati, poi, ordino, non io ma il Signore, che la donna non si separi dal marito; ma se si separa, rimanga senza sposarsi oppure si

<sup>66</sup>. Oltre all'articolo di P. DELHAYE appena citato, si può vedere B. PRETE, *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini*, pp. 190-193; M.A. TABET, *La santificación en la propia situación de vida. Comentario exegético a 1 Cor 7, 17-24*, in *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo. VIII Simposio internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona, 1987, pp. 841-854.

<sup>67</sup>. W.K. LACEY, *The Family in Classical Greece*, London & Southampton, 1968, pp. 112-115, ricorda il celebre testo del PSEUDO-DEMOSTENE, *Adv. Neaeram 122*: "Noi abbiamo delle cortigiane per il piacere, delle concubine per soddisfare le necessità quotidiane del corpo, delle mogli che ci danno dei figli legittimi a alle quali affidiamo la cura della casa"; l'adulterio femminile era invece punito con la morte del seduttore e con il ripudio della donna. In definitiva un uomo godeva di libertà sessuale, purché non insidiasse la moglie altrui, mentre alla moglie era proibito qualsiasi rapporto. Vedi anche R. FLACELLIERE, *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*, Paris, 1959, pp. 75-106; U. E. PAOLI, *La donna greca nell'antichità*, Firenze, 1955, 2ª ed., pp. 55-9\*. Quanto a Corinto, l'ambiente morale della città era certamente alterato dalla presenza delle prostitute sacre del Tempio di Venere.

riconcili con il marito. Ed il marito non abbandoni la moglie)<sup>68</sup>. Dall'appartenenza reciproca sgorga chiaramente l'indissolubilità matrimoniale, che viene considerata anch'essa mutua per precetto divino<sup>69</sup>. E' evidente che San Paolo non colloca la donna in un grado di inferiorità rispetto al marito: possiede esattamente gli stessi diritti e doveri. Il ripudio da parte del marito è respinto con gli stessi termini con i quali si rifiuta quello da parte della donna.

A prima vista sembra che l'Apostolo abbia un concetto negativo della sessualità, dato che afferma: "Ma, se uno non può dominarsi (*enkrateuontai*), pigli moglie; è meglio infatti sposarsi che bruciare" (v. 9), affermazione da unire al v. 2, dove in apparenza il matrimonio è considerato un *remedium concupiscentiae*<sup>70</sup>. Parimenti molto si è detto e scritto sul

<sup>68</sup>. Anche qui sorprende il taglio del precetto paolino: è la moglie colei che prende l'iniziativa del ripudio. Anche se la legislazione greca e romana ammettevano questa possibilità, nella pratica essa era assai rara. R. FLACELLIERE, *op. cit.*, pp. 86-87, ricorda che il marito greco aveva sempre il diritto di ripudiare la propria moglie e l'unico freno era l'obbligo di restituire la dote; la moglie, invece, per ottenere il ripudio, doveva ricorrere al giudizio di un arconte, protettore dei deboli e degli incapaci. Solo se l'arconte dettava una sentenza favorevole, cosa che avveniva in assai pochi casi e per gravissimi motivi, la donna poteva lasciare il marito. Ma anche in questo caso la sua condizione era socialmente mal vista, come ricorda la *Medea* di Euripide.

<sup>69</sup>. Si noti che l'Apostolo parla di un "precetto" del Signore (*parangelo*); ciò non osta all'indissolubilità anche al di fuori del matrimonio cristiano, giacché Gesù si era richiamato nella sua predicazione alla situazione dell'uomo e della donna "al principio" e Paolo ne era ben cosciente.

<sup>70</sup>. Il testo sostiene, infatti: "Tuttavia, per il pericolo dell'incontinenza (*diastar porneias* con un plurale di frequenza), ciascuno abbia la propria moglie ed ogni [donna] il proprio marito". Ci sembra però che il centro di gravità della pericope non sia tanto il rimediare alla concupiscenza quanto l'insistenza sul fatto che la moglie deve avere il *suo* marito ed il marito la *sua* moglie. C'è chi sostiene che la frase iniziale (è bene per l'uomo non toccare donna) rispecchia l'opinione dell'Apostolo. A noi sembra, invece, trattarsi, come si è detto, di uno slogan diffuso fra qualche gruppo encratita presente nella comunità di Corinto ed opposto ai gruppi di cristiani provenienti dalla gentilità: cfr 1 Cor 6, 12.13; 10, 23. Il senso generale che San Paolo dà alle sue

"debito" (*ofeilen*) coniugale, ciò che ha indotto ad adottare una prospettiva giuridica nei confronti dello studio del matrimonio<sup>71</sup>. Non sembra che sia questo il vero centro del pensiero paolino. E' senz'altro vero che San Paolo è convinto che il celibato è migliore del matrimonio (cfr. v. 7a; 8), e desidera che tutti lo abbraccino; nello stesso tempo, però, non esita a paragonare il matrimonio all'orazione, esortando gli sposi a vivere in armonia e a sospendere le loro relazioni solo di comune accordo (*ek symfonou*, v. 5), per un breve periodo, per poi ritornare all'unità. In parallelo con la verginità il matrimonio è definito come un *kharisma*, cioè un dono di Dio<sup>72</sup>.

Una seconda sezione (vv. 12-16), relativa a ciò che si vuol chiamare, impropriamente, "privilegio paolino", è meno interessante rispetto al tema che ci interessa. Vale la pena sottolineare, comunque, il concetto di "santificazione" inerente anche al matrimonio tra un convertito ed un infedele: *hegiasthai gar ho aner ho apistos en te gynaike kai hegiasthai he gyne he apistos en to adelfo* (v. 14a). E' evidente che *hegiasthai* può essere inteso in senso semplicemente di "purezza legale", ma il contesto suggerisce di più<sup>73</sup>.

affermazioni è tutt'altro che negativo: il matrimonio corrisponde ad un'azione che "santifica" (*hagiazetai*); cfr 1 Cor 7, 14. 16.

<sup>71</sup>. Ci sembra superfluo dare una dimostrazione di questa asserzione: si vedano i manuali di Teologia anteriori al Concilio Vaticano II. La maggior parte del trattato sul Matrimonio è dedicata alle questioni di nullità, degli impedimenti e dell'indissolubilità.

<sup>72</sup>. Abbiamo già esposto le varie opinioni in merito nel nostro *La dottrina di San Paolo sulla sessualità umana*, pp. 56-58, nota 18.

<sup>73</sup>. Il verbo *hegiasthai* secondo lo ZORELL, *Lexicon Novi Testamenti*, presenta quattro significati principali, tutti più o meno collegati con il valore della parola ebraica corrispondente *qadosh*. Santificare vuol dire trasmettere a una cosa o persona una proprietà divina e, nello stesso tempo, riservare a Dio l'uso di quella medesima cosa o persona. E' quindi una parola strettamente connessa con il sacrificio e la consacrazione. Si ricordi che il *sacrum* è un elemento primario e irriducibile del fenomeno religioso, che indica una cosa trascendente e riservata, vincolata a Dio con una specie di patto (la radice di

Di molto maggior rilievo concettuale è la terza sezione (vv. 17-24) che alcuni autori considerano semplicemente una "digressione"<sup>74</sup>. Lungi dall'esserlo, essa contiene il nucleo teologico della pericope. Ne risulta che matrimonio e celibato sono due maniere legittime e meritorie di esercitare la sessualità; ambedue sono dei cammini di santità: non c'è bisogno di cercare una condizione diversa: la persona sposata, rimanga sposata; il celibe *propter regnum caelorum* rimanga celibe: *hekaston hos keklegen ho Theos, houtos peripateito* (cfr v. 17b; v. 20; 24)<sup>75</sup>. La sessualità, in definitiva, è il sostrato di una vocazione divina che può essere diretta sia verso il matrimonio sia verso il celibato<sup>76</sup>. In questo senso la sessualità acquista un valore "sacramentalizzabile". Non è solamente un fattore accessorio, una circostanza secondaria della persona, è la "condizione" alla quale Dio la chiama. La sessualità si iscrive perciò non solo nel progetto creatore ma anche in quello della Redenzione.

La sessualità pertanto appartiene alla "persona", se per "persona" intendiamo il soggetto razionale indipendente in senso

*sanctum* è affine a *sancire*). Nella terminologia veterotestamentaria "santo" era tutto ciò che si riservava a Dio, in modo speciale il Tempio ed i sacrifici. Per traslazione si parlava di "santificare" nel senso di "purificare per offrire a Dio". Di qui una certa svalutazione del termine, che nel tardo giudaismo venne ad essere sinonimo di "purificare legalmente".

<sup>74</sup>. Tra gli altri E.-B. ALLO, *Première Épître aux Corinthiens*, Paris, 1934, *ad loc.* Si deve a Conzelmann l'affermazione che il punto centrale è il v. 24. Ma lo studioso tedesco sbaglia poi quando afferma che il contesto di tale versetto è escatologico. Vedi B. RETE, *Matrimonio e continenza*, pp. 187-199.

<sup>75</sup>. E' ovvio sottolineare l'importanza biblica del tema del "cammino" che è sottinteso dal verbo *peripateuo* e dal suo corrispondente ebraico *halak*.

<sup>76</sup>. Si veda in proposito B. PROIETTI, *La scelta celibataria alla luce della S. Scrittura*, in *Il celibato per il Regno*, Milano, 1977, pp. 9-75; S. MAGGIOLINI, *El Matrimonio. La virginidad*, Madrid, 1980; M. ADINOLFI, *Il Matrimonio nella libertà dell'etica escatologica di 1 Cor 7*, in "Antoniano", 51 (1976), pp. 133-169; IDEM, *Motivi parentetici del matrimonio e del celibato in 1 Cor 7*, in "RivBibl", 26 (1978), pp. 71-91.

psicologico e storico, ossia dal punto di vista della situazione di fatto. Si può anzi dire che Dio ha indicato ad ogni "persona" così concepita un cammino vocazionale che viene da tutta l'eternità ed implica un esercizio determinato della sessualità.

Quanto alla quarta sezione (vv. 25-38), che ha sollevato molte discussioni riguardo alla natura delle "vergini"<sup>77</sup>, dal nostro punto di vista ci limitiamo a porre in evidenza due fattori. Il primo è che sia il matrimonio che la verginità sono considerate nuovamente come due forme equivalenti di vita cristiana (vv. 26-27). Il matrimonio non è affatto un peccato (v. 28), anche se comporta, di fatto, delle sofferenze e delle preoccupazioni per il tempo presente (vv. 32-34). In questo senso l'Apostolo afferma con decisione la superiorità del celibato (vv. 26.32.34), ripetendo comunque, quasi a riassumere il suo pensiero, *ho gamizon ten heautou parthenon kalon poiei kai ho me gamizon kreisson poiei*. Il secondo fattore da sottolineare è l'accettazione, da parte di San Paolo, di una società patriarcale nella quale la donna non sceglieva il proprio marito. Tale atteggiamento dell'Apostolo, che contro questa prassi non ha nulla da obiettare, può stupire la nostra sensibilità. Ma occorre tener presente la situazione sociale dell'epoca<sup>78</sup>. Anche in questo caso, come in quello della

<sup>77</sup>. Vedi commenti e B. PRETE, *Matrimonio e continenza*, pp.203-221 per un riassunto della questione. Secondo noi, nonostante tutto, è più probabile l'opinione di ALLO il quale ritiene che le "vergini" di cui si parla sono le figlie non sposate.

<sup>78</sup>. Il tema è ben illustrato da M. ADINOLFI, *La donna e il matrimonio nel giudaismo ai tempi di cristo*, in "RivBibl", 20 (1972), pp. 369-390. L'autore ricorda come la donna tra gli ebrei venisse sposata all'inizio della pubertà: la minore e la ragazza fino ai 12 anni e mezzo sono sotto la piena giurisdizione del padre che, tra l'altro, decide inappellabilmente del loro matrimonio. Solo la maggiore che ha superato i 12 anni e mezzo può rifiutare, in certi casi, lo sposo sceltolo dal padre *Şifre* in *Num* 30, 4, par. 153; *Ketuboth* B 40b; *Qiddushim* B 2b; 79, c). S. SAFRAI, *Home and Family*, in *The Jewish People in the First Century*, pp. 752-755, si sforza di ridimensionare la sottomissione della donna presso gli ebrei, ma rimane chiaro, comunque, che essa viveva totalmente soggetta al potere paterno: cfr. W. FERSTER, *Palestinian Judaism*

schiavitù, non si tratta di svolgere una critica sociale o denunciare un'ingiustizia, ma di cambiare il contenuto delle istituzioni. La dignità della donna comporterà, quando il tempo sarà maturo, l'esercizio della sua perfetta libertà matrimoniale.

Tralasciando l'esame dell'ultima sezione (vv. 39-40), che non aggiunge nessun elemento sostanzialmente nuovo, possiamo riassumere i dati forniti da questo testo paolino nei seguenti punti: prima di tutto l'importanza della sessualità, giacché entra pienamente nel piano della Redenzione, non solamente *in genere*, ma anche in concreto per ogni uomo e per ogni donna. Il secondo aspetto è la perfetta uguaglianza tra uomo e donna nell'ambito sia del matrimonio sia del celibato. Ambedue godono degli stessi diritti e doveri.

#### 7. 1 COR 11: IL SIGNIFICATO DELLA "SOTTOMISSIONE" DELLA DONNA

Per chiarire, quindi, il significato del testo è opportuno ricordare che il contesto immediato sia di 1 Cor 11 sia di 1 Cor 14 non è quello della famiglia ma quello delle riunioni

*in New Testament Times*, pp.127-130. Per ciò che riguarda la donna in Grecia, vedi R. FLACELIERE, *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*, pp. 75-77, dove si riporta il motto di un autore d'epoca tarda: "prendi come marito colui che vogliono i tuoi genitori": era il *kyrios* (il padre, oppure il fratello maggiore o un tutore) colui che decideva il matrimonio. Cfr. P. DACQUINO, *Storia del Matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Leumann (Torino), 1984, pp. 71-73; W. K. LACEY, *The Family in Classical Greece*, pp. 107-109; U. E. PAOLI, *La donna greca nell'antichità*, Firenze, 1955, 2ª ed.. A Roma la donna, prima delle nozze, era sottomessa alla *patria potestas*, che, almeno durante l'epoca della repubblica, arrivava fino al diritto di vita o morte sui figli. Nell'epoca imperiale tale potere del *paterfamilias* si era ridotto alquanto, ma includeva sempre il diritto a far sposare i figli e le figlie: cfr. J. GUILLEN, *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos*, vol. I, *La vida privada*, Salamanca, 1977, pp. 118-122; P. DACQUINO, *op. cit.*, pp. 156-163.

liturgiche<sup>79</sup>. L'Apostolo vuole precisare alcuni particolari sul modo di svolgere le riunioni e più concretamente sul modo di pregare (la *proseukhe* dei vv. 4 e 5) e di profetizzare quando i cristiani si riuniscono (v. 17) per la celebrazione eucaristica (1 Cor 10, 16-17; 11, 20). La sua conclusione è che l'uomo deve pregare (s'intende ad alta voce) e profetizzare con il capo scoperto o la capigliatura corta, mentre ciò è invece vergognoso (*aiskhron*) per la donna, se non ha il capo velato o se non ha la chioma raccolta (*akatakalypto te kefale*)<sup>80</sup>. Non si tratta quindi di

<sup>79</sup>. Negli ultimi tre o quattro anni il tema non ha perso interesse, anzi, come si è detto, ha prodotto abbondante bibliografia; citiamo, tra i molti lavori, A. PÉREZ GORDO, *¿Es el velo en 1 Cor 11, 2-16 símbolo de libertad o de sumisión?*, in "Burgense", 29 (1988), pp. 337-366, con un'abbondante bibliografia, anche se disuguale; J. DELOBEL, *1 Cor 11:2-16: Toward a Coherent Explanation*, in *L'apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère*, a cura A. VANHOYE, Leuven, 1986, pp. 386-389; J. MURPHY-O'CONNOR, *1 Corinthians 11:2-16. Once Again*, in "CathBiblQuart", 50 (1988), pp. 265-274; J.A. FITZMYER, *Another Look at ?????? in 1 Corinthians 11.3*, in "NewTestStud", 35 (1989), pp. 503-511. Ci troviamo d'accordo con Fitzmyer nel considerare *kephale* in senso metaforico, come sinonimo di "capo, guida" e siamo d'accordo con Murphy-O'Connor nel pensare che il testo di 1 Cor 11, 2-16 non serve per affermare la proibizione del sacerdozio alle donne. Ma dobbiamo fare due precisazioni: prima di tutto ci sembra più probabile l'idea classica, difesa da Delobel, per la quale il *kata kephales* del v. 4 si riferisce ad un velo, anche se non escludiamo l'interpretazione di Murphy-O'Connor; in secondo luogo non possiamo accettare il fatto che, secondo quest'ultimo autore, l'uguaglianza della donna e dell'uomo nella Chiesa richieda l'ammissione delle donne al sacerdozio (the touchstone of fully equality in the church). La nostra opinione è che l'uguaglianza della donna si colloca ad un livello non "clericale", ma sociologico (famiglia e lavoro).

<sup>80</sup>. Si noti che l'Apostolo ammette, in modo implicito, che anche la donna può pregare e profetizzare, come l'uomo. L'unica cosa che esige è un abbigliamento conveniente, tale da manifestare, come dice il v. 10: *exousian ekhein epi tes kefales dia tous angelous*, e cioè "la donna deve portare sul capo un segno della sua dipendenza a motivo degli angeli". Tale espressione, se si segue l'interpretazione di Fitzmyer, deve probabilmente essere spiegata nel senso che il velo della donna, se di velo si tratta (cfr. vv. 5 e 6), indica non tanto la sua sottomissione ma la sua dignità di fronte agli angeli che



una sottomissione della donna in senso assoluto, ma bensì di certe condizioni, affinché la donna possa partecipare in modo attivo alle riunioni liturgiche<sup>81</sup>.

E' ovvio che nella prassi che San Paolo indica vi sono elementi storici contingenti e provvisori<sup>82</sup>. Ma alcuni degli

presiedono la riunione liturgica. Molto si è discusso sul significato, passivo od attivo, della *exousia*. A noi sembra più probabile il significato attivo, e cioè quello di un segno di potere e di autorità. Secondo Murphy-O'Connor la questione dell' *exousia* è superata, giacché San Paolo starebbe ammonendo i fedeli di Corinto a non avere un'abbigliamento simile a quello degli omosessuali (gli uomini) o delle prostitute sacre (le donne). In altri termini, se la donna è convenientemente acconciata ha tutti i diritti e la dignità per svolgere il suo ruolo nelle riunioni. Si potrebbe forse pensare a questo punto che c'è una contraddizione fra 1 Cor 11, 10 e 14, 34-35. Più avanti cercheremo di far vedere che questa contraddizione non c'è. A buon diritto Pérez Gordo fa rilevare che la prassi stabilita da San Paolo voleva fundamentalmente opporsi ai culti pagani, nei quali gli uomini si coprivano il capo (almeno a Roma e tra i giudei) e le donne si rapavano.

<sup>81</sup>. Come osserva giustamente MURPHY-O'CONNOR, *1 Corinthians 11:2-16. Once again*, in "CathBiblQuart", 50 (1988), pp. 265-274 il testo di San Paolo non può quindi essere usato per appoggiare l'esclusione della donna dai ministeri. Esso, infatti, ciò piuttosto il diritto della donna a partecipare, anche se con certe condizioni, alle riunioni liturgiche in modo attivo. Ma, e qui ci discostiamo dal professore americano, ciò non vuol dire che l'esclusione dalla donna dai ministeri liturgici sia "antipaolina". Tale esclusione non viene dai testi di San Paolo, ma da una prassi apostolica che San Paolo accetta, e che, ripetiamo, si riferisce solo all'aspetto "funzionale" della donna nella Chiesa.

<sup>82</sup>. San Paolo per giustificare la prassi, ossia l'uso del velo o di un'acconciatura adeguata, ricorre a sei ragioni (e non solo a tre come pensa J. MURPHY-O'CONNOR, *art. cit.*): 1) Cristo è "capo" di ogni uomo, l'uomo è "capo" della donna e Dio è "capo" di Cristo (v. 3); 2) per la donna profetare o pregare ad alta voce (si noti che non si tratta della preghiera eucaristica) senza la dovuta acconciatura è lo stesso che essere rasata (un segno d'infamia) (vv. 5-6); 3) l'uomo è *eikon kai doxa* di Dio e la donna è la *doxa* dell'uomo, riferendosi a Gen 1, 26 (v. 7); 4) non è stata creata prima la donna ma l'uomo, con evidente riferimento a Gen 2, 22 (vv. 8-9); 5) in qualsiasi caso né la donna deve stare senza l'uomo, né l'uomo senza la donna, dato che come la donna discende dall'uomo, così l'uomo nasce dalla donna ed ambedue vengono da Dio (vv. 11-12); 6) la *physis* d'altra parte ci fa vedere che, mentre per l'uomo è una vergogna avere i capelli lunghi, per la donna, invece, i capelli hanno la

argomenti sembrano possedere una certa consistenza teologica. Alcuni autori, per evitare di dover spiegare l'imbarazzante affermazione della necessità del velo, si limitano a dire che il testo non è altro che un *midrash* di Gen 2<sup>83</sup>, basato sull'esegesi giudaica e quindi caduco. Pensiamo, invece, che occorra procedere con più cautela e, pur ammettendo che nella pericope paolina vi sono degli elementi caduchi, riconoscere che almeno due degli argomenti addotti hanno un certo peso. Ci riferiamo alla nozione di "capo" ed al rapporto tra uomo e donna come *doxa*. Ma rileggiamo il testo in questione: "Voglio però che sappiate che di ogni uomo il capo è Cristo, e capo della donna è l'uomo, e capo di Cristo è Dio [...]. L'uomo non deve coprirsi il capo, perché egli è l'immagine e gloria di Dio; la donna invece è la gloria dell'uomo [...]. Tuttavia, nel Signore, né la donna è senza l'uomo, né l'uomo è senza la donna; come infatti la donna

funzione di *peribolaion* e cioè di vestito, mantello o scialle e, forse, di un velo. Di questi argomenti, il secondo ed il sesto sono evidentemente dovuti agli usi del tempo. E' evidente, per esempio, che San Paolo nei riguardi del velo si riferisce agli usi femminili in Grecia, dove la donna era considerata socialmente inferiore. In ambiente romano, invece, la situazione femminile era più libera e più favorevole. Come si è detto, in Grecia, perlomeno ad Atene, la donna viveva in una zona riservata della casa (il gineceo), non partecipava alla vita del marito e doveva uscire di casa velata. A Roma la situazione era differente: la donna partecipava alla vita culturale e pubblica della città. In Israele la donna aveva una posizione di rilievo nell'ambito familiare, ma compariva molto poco in pubblico e, secondo l'uso orientale, sempre velata. Si veda, in proposito, la sintesi, un po' parziale ma veritiera, di Catherine SALLE, *La diversité de la situation des femmes dans l'empire romain aux 1er et 2e siècles*, in "Lum. et Vie", 88 (1989), n. 5, pp. 43-48.

<sup>83</sup>. In realtà il *Midrash Rabbah* che ci è pervenuto non giustifica questa affermazione. L'inferiorità della donna ed il generale tono misogino sono basati sull'episodio del peccato originale e non sull'ordine della creazione. L'unico parallelo che si avvicina in certo senso al nostro testo è quello che afferma che la donna deve uscire di casa con il capo coperto, perché è colpevole del peccato di origine. Nel ragionamento paolino, comunque, l'argomento derivato da Gen 2 è accessorio.

deriva dall'uomo, così l'uomo ha vita dalla donna; tutto poi proviene da Dio"<sup>84</sup>. L'Apostolo ci sta dicendo che Dio è il

<sup>84</sup>. 1 Cor 11,3.7.11-12. Dal punto di vista esegetico gli elementi in discussione sono numerosi. Il primo si riferisce al significato di *kephale*, che noi intendiamo, sulla scia di Fitzmyer, in senso metaforico, e cioè come "capo, guida", e non invece "fonte, sorgente", *pace* Murphy-O'Connor. L'altra questione riguarda il termine *doxa*, che, seguendo Feuillet, traduciamo "gloria" e non "riflesso".

principio dell'universo (*ta de panta ek tou Theou*); da Dio Padre proviene Cristo (*kefale de tou Khristou ho Theos*); Cristo è a sua volta il "capo" di ogni uomo, e l'uomo è l'immagine e la gloria di Dio; la donna, d'altra parte, è la gloria dell'uomo. Forse sulla scia dei commenti rabbinici sul racconto della creazione della donna dalla costola di Adamo, San Paolo afferma una priorità dell'uomo<sup>85</sup>. Ma mentre il rabbinismo si fermava lì ed assumeva nei confronti della donna un atteggiamento pessimista<sup>86</sup>, San

<sup>85</sup>. Citiamo, come esempio, l'esegesi di Filone d'Alessandria nelle *Quaestiones in Genesim* 1, 27 a 2, 22; cfr. A. SERRA, *La relazione uomo-donna*, pp. 26-29. Filone afferma che la donna è stata tratta dalla costola dell'uomo per diverse ragioni; fra di esse, perché non sia uguale in dignità all'uomo, affinché serva l'uomo e l'onori come un padre. D'altra parte il *Midrash Rabbah* sulla Genesi riporta la curiosa esegesi del Rabbi Haninah ben Idi che si sofferma sul fatto che, prima della narrazione della creazione della donna, quando si descrivono i fiumi che scorrono intorno (*sobeb*) al Paradiso terrestre, appare per la prima volta la lettera *samek* (la *s*), che è anche la prima lettera di Satana: "Dal principio del libro [della Genesi] fin qui non è scritta la lettera *samek*, dal momento che è stata creata la donna è stato creato anche il *Satan* con lei" (*Commento alla Genesi (Beresit Rabbâ)*, intr. tr. e note di A. RAVENNA, a cura di T. FEDERICI, Torino, 1978, pp. 133ss). I commenti rabbinici sulla creazione a partire dalla costola di Adamo sottolineano d'altra parte che, mentre l'uomo viene dalla terra e perciò non può imputridire, la donna viene da un osso e perciò ha bisogno di profumarsi. Alla domanda, p. es., sul perché l'uomo può andare a capo scoperto, mentre la donna deve avere un velo, Rabbi Jehoshua rispose: "E' simile ad un uomo che abbia commesso un fallo e si vergogni davanti agli uomini, e perciò esce a testa coperta".

<sup>86</sup>. Un piccolo opuscolo, p. es., scoperto a Qumran è diretto contro le donne ed è stato intitolato "La donna peccatrice". Ad un certo momento, sulla scia dei libri Sapienziali, vi si afferma: "Una moltitudine di ribellioni si nasconde nei panni delle sue vesti; le sue tuniche sono più profonde della notte, ed i suoi vestiti [...], la sua biancheria sono le tenebre della notte e le sue acconciature sono le profondità dello *Sheol*". Espressioni simili si riscontrano negli apocrifi veterotestamentari come *Il libro dei Giubilei* e *Il libro dei segreti di Enoc* che manifestano la tendenza a proiettare sulla formazione della donna la colpa del peccato originale. Il primo dei due, per esempio, sottolinea con insistenza che la donna è stata formata dopo il primo uomo ed è stata introdotta nell'Eden dopo Adamo. Del secondo, noto anche come *Enoc slavo*, è la frase pronunciata da Dio: "...io ho posto in lui il sonno e lui si

Paolo completa e rettifica il ragionamento aggiungendo che l'uomo nasce dalla donna<sup>87</sup>. Ciò quindi che gli interessa non è tanto il fatto di chi sia stato creato prima, quanto la complementarità tra uomo e donna in base a Gen 2, 22s; l'importante, infatti, è che uomo e donna vivano insieme "in Cristo". Le due parole chiave in questo senso sono *kefale* (capo) e *doxa* (gloria)<sup>88</sup>. In base ad esse si può dire che è impossibile che San Paolo parli di un'inferiorità della donna rispetto all'uomo, dato che uno dei termini di confronto è implicitamente il rapporto

addormentò. Presi una delle sue costole e gli creai una donna, perché la morte gli sopravvenisse dalla sua donna e a lei diedi il nome di madre, cioè Eva". E' molto nota anche la sentenza di Giuseppe Flavio (*Contra Apionem* II, 201): "La donna, dice la Legge, è inferiore in tutto all'uomo. Perciò ella deve ubbidire, non per umiliarsi, ma per essere guidata, perché Dio ha dato il potere all'uomo". Tra i rabbini tale pessimismo si fece ancora più accentuato: è nota la frase di Rabbi Hillel: "Quanto più donne più seduzioni" (*Aboth* M 2, 8); e l'altra di Rabbi Juda che ripeteva la benedizione: "Benedetto colui che non mi ha fatto né *goy* (infedele), né donna, né ignorante" (*Berakot* T 7, 18). Ma M. BARTH, *Ephesians*, vol. II, Garden City, 1974, *Comment II: The Position of Women and Marriage at Paul's Time*, pp. 655-662, dimostra che l'origine di questo detto è da cercare nell'ambito della cultura greca. Facciamo notare, di nuovo, che gran parte dei testi rabbinici contro la donna si basano sul racconto del peccato originale, come, p. es., nel caso del *Midrash Rabbah*: "Perché nei funerali (le donne) vanno avanti al morto? Rispose: Perché hanno portato la morte nel mondo".

<sup>87</sup>. L'aggiunta di San Paolo è assolutamente in contrasto con il tono generale della letteratura rabbinica. Egli ammette che la donna è stata creata a partire dall'uomo, ma fa riflettere sul ruolo insostituibile della donna come madre. L'unico parallelo che si può trovare nel giudaismo è quello di Rabbi Aqiba, che visse però nel 113 d.C., il quale affermò: "Prima Adamo è stato creato dalla terra ed Eva da Adamo, da allora in poi *A nostra immagine e somiglianza* (cfr. Gen 1, 26), né l'uomo senza donna né la donna senza uomo, e neppure tutti e due senza la Presenza divina" (*Midrash Rabbah* 22,2).

<sup>88</sup>. Citiamo l'articolo di Danielle ELUL, "*Sois belle et tais-toi!*" *Est-ce vraiment ce que Paul a dit? A propos de I Cor 11, 2-16*, in "Lum. et Vie", 88 (1989), n. 5, pp. 49-58, per dire che siamo d'accordo sul senso generale della pericope, ma ci sembra che l'autrice è andata ben al di là di ciò che l'Apostolo voleva dire, attribuendogli un tono polemico.

fra Cristo ed il Padre, che non comporta inferiorità nell'ordine essenziale<sup>89</sup>. Cristo è il "capo" di tutti i credenti<sup>90</sup>: questa prima affermazione è la cornice di ciò che segue, in quanto fissa già che sia l'uomo che la donna devono essere sottomessi a Cristo. L'uomo, in particolare, è *kefale* della donna come Dio Padre è *kefale* di Cristo, ossia in rapporto alla missione redentrice che Cristo riceve dal Padre<sup>91</sup>. Nell'ambito, quindi, dell'uguaglianza che vige nella Chiesa, per la quale siamo tutti soggetti a Cristo, si stabilisce tra l'uomo e la donna un rapporto che, in un certo senso, infinitamente remoto dalla perfezione del prototipo, si

<sup>89</sup>. Pochi commentatori si sono soffermati su questo punto, preoccupati come sono da due problemi: a) la coerenza del ragionamento paolino; b) il significato di *kefale*, se cioè debba essere inteso come "capo, guida" o come "fonte, origine". J. MURPHY-O'CONNOR, *Sex and Logic in 1 Cor 11: 2-16*, in "CathBibQuart", 42 (1980), pp. 482-500 ha difeso la seconda traduzione, ma i suoi argomenti sono stati ribattuti da J. FITMYER, *Another Look at ?????? in 1 Corinthians 11.3*. In realtà a noi sembra che *kefale* sia qui sinonimo di *arkhe*, ciò che spiegherebbe bene la triplice serie di dipendenze. Quanto alla validità del ragionamento paolino, dibattuto fra J. DELOBEL, *1 Cor 11,2-16: Towards a Coherent Interpretation* e J. MURPHY-O'CONNOR, *1 Corinthians 11:2-16. Once Again* la nostra opinione è che il testo si regge anche senza ricorrere a complesse giustificazioni. Intendiamo, infatti, che il Padre è *kephale* di Cristo nel senso di colui che invia e comanda, e quindi nel senso della *missio*, che implica sia la processione trinitaria sia la funzione redentrice e quindi l'Incarnazione.

<sup>90</sup>. Anche se il testo dice testualmente *pantos andros he kephale ho Khristos esti*, è evidente che il termine *aner* non vuol dire l'uomo maschio, se non in modo molto indiretto (forse una prolessi?), ma ogni uomo e specialmente coloro che credono in Cristo: vi ravvisiamo, infatti, un senso ecclesiologico.

<sup>91</sup>. Ci troviamo di fronte, quindi, a un triplice argomento: uno di tipo ecclesiologico (Cristo è il capo dei credenti), un secondo di tipo antropologico (la funzione dell'uomo e della donna) ed un terzo di tipo trinitario-soteriologico (la missione di Cristo).

richiama al rapporto fra il Padre che invia e il Figlio che è inviato<sup>92</sup>.

Una difficoltà potrebbe sorgere dalla considerazione del v. 7: sembra che l'uomo sia *eikon* e *doxa* di Dio, mentre la donna sarebbe solamente *doxa* dell'uomo. Ma è evidente che nel fondo del testo paolino si trova il ricordo di Gen 1, 26, dove si dice che l'uomo (in questo caso *adam*, cioè l'uomo in generale) fu creato ad immagine (*eikon*) di Dio. Quindi proprio questo riferimento al testo genesiaco ci assicura che l'Apostolo non vuol dire che la donna non sia *eikon* di Dio, ma che il suo rapporto con l'uomo è quello di essere la sua *doxa*. Il peso del ragionamento ricade perciò sul significato teologico di *doxa*, che non indica certamente inferiorità ma esattamente il contrario. La donna è la "gloria" dell'uomo nel senso che possiede uno splendore ed un onore speciali che comunica all'uomo, come l'uomo è la manifestazione più gloriosa di Dio nella creazione. In altri termini, tra uomo e donna, secondo San Paolo, esiste un ordine di funzioni e di rapporti che è il riflesso, in un certo senso, della vita trinitaria e della missione di Cristo. Perciò l'affermazione dell'uguaglianza tra uomo e donna nell'ordine della dignità come persone umane va unita al riconoscimento della loro complementarità nell'ordine delle funzioni e dalla descrizione di un ordine che deve vigere fra di loro: quest'ordine si concretizza nel dire che l'uomo è il "capo" della donna e la donna la "gloria" dell'uomo<sup>93</sup>. Si intravede pertanto, tra l'uomo e la donna, l'esistenza di un ordine non essenziale ma funzionale.

<sup>92</sup>. Il senso ultimo dell'espressione paolina si può ricavare, ci sembra, solo da un confronto con Eph 5, 22-32: l'unione tra uomo e donna rappresenta e realizza l'unione fra Cristo e la Chiesa, e quindi conduce a compimento il piano di salvezza che ha il Padre come principio e il Figlio come inviato.

<sup>93</sup>. Il fatto che l'uomo sia "capo" non comporta, vale la pena di ripeterlo, né una superiorità ontologica né il diritto a un dominio dispotico; indica semplicemente che la mascolinità ha verso la femminilità un rapporto analogo a quello di chi invia (il Padre) verso l'inviato (Cristo).

## 8. 1 COR 14: IL SILENZIO IMPOSTO ALLE DONNE NELLE RIUNIONI

Come si è detto, anche la pericope di 1 Cor 14, 34-36 si riferisce alle riunioni liturgiche, forse ancor più direttamente di 1 Cor 11<sup>94</sup>. San Paolo vuol stabilire norme precise per regolare le manifestazioni carismatiche che avevano luogo tra i corinzi, soprattutto riguardo al dono delle lingue e delle profezie (vv. 26-33). Due volte segnala che si deve tacere: quando uno si sente mosso a profferire parole in una lingua sconosciuta, ma manca un interprete (v. 28); quando uno comincia a profetizzare, ma anche un'altro riceve una rivelazione (v. 30). Il principio da seguire è: "Tutto si faccia per l'edificazione" (v. 26)<sup>95</sup>, come pure il criterio di discernimento è: "Dio non è un Dio di disordine, ma di pace" (v. 33). Se devono regnare l'edificazione e la pace, evidentemente bisogna rispettare un ordine di "sottomissione" (*hypotaxis*): "le ispirazioni dei profeti devono essere sottomesse

<sup>94</sup>. Si vedano le giuste osservazioni di M. ADINOLFI, *Il silenzio della donna in 1 Cor 14, 33b-36*, in "BibOr", 19 (1975), pp. 121-128. Non c'è contraddizione tra 1 Cor 11 e 1 Cor 14, non però perché si tratta nel secondo caso del fatto che le donne non devono chiedere spiegazioni, bensì perché si tratta di carismi diversi: in un caso della profezia o dell'orazione ad alta voce, nell'altro della predicazione ufficiale. E' interessante considerare anche J. HURLEY, *Did Paule Require Veils or the Silence of Women? A Consideration of I Cor. 11:2-16 and I Cor. 14:33b-36*, in "WestmTheolJourn.", 35 (1973), pp. 190-220.

<sup>95</sup>. Dell'edificazione si parla anche nei vv. 3 (*ho de propheteuon anthropois lalei oikodomen kai paraklesin kai paramythian*); 5 (*hina he ekklesia oikodomen labe*); 12 (*houtos kai hymeis, epei zelotai este pneumatou, pros ten oikodomen tes ekklesias zeteite hina perisseuete*); 17 (*all'ho heteros ouk oikodomeitai*); e 26 (*panta pros oikodomen ginestho*). Come si vede l'*oikodome* viene posta sullo stesso piano della *paraklesis*, della *paramythia*, e considerata come una manifestazione dello Spirito.



ai profeti" (v. 32)<sup>96</sup>; "Tutto avvenga decorosamente e con ordine (*kata taxin*)" (v. 40).

In questo contesto San Paolo prescrive alle donne di rimanere in silenzio nelle riunioni, perché "è sconveniente per una donna parlare in assemblea" *aiskhron gar estin gynaikei lalein en ekklesia* (v. 35); ed aggiunge che, se vogliono imparare o desiderano schiarimenti, possono interrogare i loro mariti in casa. La Legge (*ho nomos*) ordina che esse siano "sottomesse" (*hypotassesthasan*) al marito<sup>97</sup>.

Il punto nevralgico di questo testo è il significato del verbo "parlare" *lalein* ("non è permesso loro parlare" v. 34). L'altro punto chiave è la nozione di "sottomissione". Orbene, nel contesto di tutta la Lettera e con speciale riferimento alle riunioni liturgiche questo verbo (equivalente all'ebraico *dibber*) indica non tanto il pronunciare delle parole, ma il parlare con una certa solennità<sup>98</sup>. E' probabile, perciò, che, più che indicare il

<sup>96</sup>. Il testo dice letteralmente *pneumata propheton*, ma il senso è evidentemente quello di sottoporre il carisma profetico al giudizio di altri profeti o dell'assemblea. Alcuni autori hanno pensato che proprio questa fosse la limitazione imposta alle donne: quella di non giudicare il carisma profetico altrui. Ma non sembra che il testo alluda qui alle donne.

<sup>97</sup>. In realtà non esiste nella *Thorah* o Legge di Mosè un precetto in questo senso. Di solito gli autori fanno riferimento a Gen 3, 16 dove Dio, dopo il peccato originale, afferma che la donna cercherà l'uomo ma egli la dominerà. L'Apostolo forse si riferisce non ad un testo concreto ma all'insieme della Legge, inteso secondo l'interpretazione rabbinica.

<sup>98</sup>. Il verbo *laleo* appare con molta frequenza in questa pericope: esattamente 22 volte. 11 volte è usato nel senso tecnico di "parlare in lingue" (*lalein glosse*); 3 volte nel senso di "parlare in modo sconnesso, balbettare". Nel greco classico *laleo* indica, in base ad un'onomatopea, il modo di parlare infantile e quindi, per derivazione, il "ciarlare" o "chiacchierare", o, in modo ironico e spregiativo, il "cianciare". A. DEBRUNNER, *GLNT*, vol. VI, 217-220, fa osservare come questo verbo suole indicare, sempre nel greco classico, il parlare in opposizione al silenzio; ossia si riferisce più al suono del linguaggio che al suo significato razionale. Purtuttavia, nella *Septuaginta*, *laleo* corrisponde quasi sempre alla forma *piel* della radice *dbb*, ossia appunto al verbo *dibber*. Orbene fra *dibber* ed *amar*, che vuol dire "dire", c'è una

chiacchierare ad alta voce, sia un sinonimo di *keryssein*, "predicare". San Paolo, quindi, pur permettendo alle donne di pregare ad alta voce e di profetizzare, si opporrebbe alla loro predicazione in forma ufficiale, ossia all'esercizio da parte loro del "ministero della parola"<sup>99</sup>. Potrebbe anche darsi che l'Apostolo si riferisca al suscitare questioni, dato che suppone che il *lalein* sia correlativo a qualcosa che le donne non hanno compreso<sup>100</sup>. Comunque sia, è evidente che *lalein* ha un significato concreto e specifico e non vuol dire quindi che le donne nelle riunioni non possono parlare.

sfumatura: è la stessa che si riscontra tra il latino *loqui* e *dicere*. Quindi, se si tiene presente il sostrato semitico di San Paolo, *laleo* non vuol dire soltanto pronunciare parole, ma "parlare", con una certa solennità. Infatti, nella pericope in questione, *laleo* si riferisce una volta a Dio (come citazione di Is 28, 11: *laleso to lao touto*, ebr. *yedabber el-ha'am hazzeh*); una seconda volta al "parlare a se stesso" (v. 28) ed una terza volta al "parlare" di chi profetizza (v. 29). Lo stesso valore del verbo si ritrova anche in 1 Cor 2, 6.7 (*sophian laloumen*); 12, 3 (*en pneumati Theou lalon legei anathema Iesus*); 14, 2 (*pneumati de lalei mysteria*) e 14, 3 (*propheteuon...lalei oikodomen*).

<sup>99</sup>. Ci scostiamo, in questo senso, da ciò che sostiene M. ADINOLFI, *Il silenzio della donna in 1 Cor. 14, 33b-36*, in "BibOr", 19 (1975), pp. 121-128 e ci avviciniamo, invece, a J. DANIELOU, *Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne*, in "La Maison Dieu", n. 61 (1960), pp. 73. E' ovvio dire che non condividiamo l'opinione né di coloro che negano l'autenticità dei versetti, come già si è detto, né di coloro che vi ravvisano una contraddizione con 1 Cor 11, 2-6. Ecco perchè non possiamo essere d'accordo con G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, 1987.

<sup>100</sup>. E' questa l'opinione di J. HERING, *La Première Épître aux Corinthiens*, Neuchatel, 1959, p. 130s; C. SPICQ, *Epîtres aux Corinthiens*, in PIROT-CLAMER, *La Sainte Bible*, vol. XI, e in certo senso di E.-B. ALLO, *Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens*, Paris, 1934, nei loro commenti a 1 Cor. Quanto a quest'ultimo, non ci sembra che San Paolo voglia proibire alle donne di parlare o profetizzare, pur avendolo concesso in 1 Cor 11, 26. Pensiamo, invece, che l'uso del verbo *laleo* abbia un senso tecnico molto preciso, diverso da *propheteuo* e *proseukhomai*. E' evidente comunque che l'esortazione dell'Apostolo si riferisce anche al comportamento decoroso nelle assemblee e quindi ad evitare ciancie: potremmo dire che è una conclusione *a fortiori*.

Rimane da vedere, dunque, che cosa significa la "sottomissione" (*hypotasso*). La semantica di questo verbo, come pure quella del sostantivo corrispondente (*hypotaxis*) è notevolmente ampia e comprende tutto il campo che va dal significato di "classificare" e di "mettere in ordine" a quello di "sottomettere militarmente o politicamente". Ci sembra che, tra tutti i possibili significati, sia da scegliere quello che fa riferimento più stretto alla *taxis* e cioè all'ordine che deve esistere nella vita e nella società cristiana<sup>101</sup>. La "sottomissione" della donna deve perciò essere intesa alla luce dell'ordine (*taxis*) che si deve dare nelle riunioni ed in ogni manifestazione della vita cristiana, come riflesso del dominio di Dio su tutte le cose. In questo senso, sarebbe forse più opportuno leggere "subordinazione" più che sottomissione, proprio per evitare ogni interpretazione negativa<sup>102</sup>.

<sup>101</sup>. In questo senso si comprendono le esortazioni di San Paolo a mantenere l'ordine e a rifuggire coloro che lo alterano o non lo rispettano: "Vi esortiamo, fratelli: correggete gli indisciplinati (*ataktous*)" (1 Tes 5, 14); "Vi ordiniamo pertanto, fratelli, nel nome del Signore nostro Gesù Cristo, di tenervi lontani da ogni fratello che si comporta in maniera indisciplinata e non secondo la tradizione che ha ricevuto da noi[...]. Sentiamo infatti che alcuni fra di voi vivono disordinatamente (*ataktos*), senza far nulla ed in continua agitazione" (2 Tes 3, 6.11). Forse il testo paolino più significativo è quello di 1 Cor 15, 27-28, dove *hypotasso* descrive l'azione di Cristo, al quale sono sottomesse tutte le cose ed il quale sottometterà tutte le cose al Padre alla fine dei tempi: "E quando tutto gli sarà sottomesso, anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché sia Dio tutto in tutti".

<sup>102</sup>. A questo punto risulta molto illustrativo l'eventuale riferimento a Gen 3, 16. Nel testo genesiaco Dio condanna la donna ad essere dominata dall'uomo: essa si sentirà sempre attratta verso di lui, ma, invece di riceverne in contraccambio un gesto d'affetto, l'uomo ne farà una schiava. Il passaggio afferma letteralmente: *we'el-'ishek teshûqathek wehû' yimshal-bak* (e verso l'uomo il tuo desiderio, e lui dominerà su di te). Le due parole più significative, *teshûqah* e *yimshal* hanno un senso carico di pessimismo: *teshûqah* viene dal verbo *shûq* che esprime un desiderio veemente, una passione o concupiscenza. E' il verbo che contraddistingue il dominio del

Quanto al riferimento alla Legge, come si è detto, esso non può essere relativo a un testo concreto della *Thorah*. Semmai è più probabile che San Paolo alluda alle interpretazioni rabbiniche<sup>103</sup>. Comunque, secondo San Paolo, tale precetto, qualsiasi sia la sua origine e al di là delle sue espressioni contingenti, presuppone un ordine naturale, fondato sull'amore reciproco ed alterato dal peccato. San Paolo, più che soffermarsi sul contenuto del precetto, si riferisce piuttosto alla *taxis* che, anche se è stata rotta e stravolta dal peccato, non è stata eliminata, come a dire: la donna deve vivere nei confronti dell'uomo quell'ordine che la Legge di Mosè vuol mantenere.

Ciò contribuisce a chiarire anche 1 Tim 2, 11-15, dove si ripetono, con qualche modifica, gli stessi concetti<sup>104</sup>. L'aspetto

peccato su Caino (Gen 4, 7). Il verbo *mashal*, d'altro canto, corrisponde al dominio assoluto, come quello di un principe sopra il suo popolo. Il "dominio" dispotico dell'uomo, quindi, fa parte della pena imposta per il peccato originale. Il peccato dei nostri progenitori ha introdotto nella vita familiare una fonte di disordine: invece dell'amore e della comprensione le relazioni tra i coniugi si basano, o si possono basare, sul rapporto fra potere ed indigenza, fra la prepotenza dell'uomo e la debolezza della donna. Viene così infranta l'armonia originale, secondo la quale la donna era il complemento adeguato dell'uomo.

<sup>103</sup>. Nel giudaismo la donna era esclusa dalla benedizione *Zimmun* (*Ketubot* M 7, 2); da alcuni rabbini veniva anche esclusa dall'insegnamento della Legge, come p. es. da Rabbi Eliezer: "Chi fa istruire sua figlia nella Legge è come se le insegnasse cose insulse" (*Qiddushim* 4, 13). Quanto alle cerimonie religiose, nella sinagoga non le era permesso occupare i posti riservati agli uomini e, il sabato mattina, non poteva svolgere la lettura sinagogale della *Thorah*: "Non si fa avanzare una donna per leggere in pubblico" (*Megilla* T 4, 11); vedi M. ADINOLFI, *La donna e il matrimonio nel giudaismo ai tempi di Cristo*, in "RivBibl", 20 (1972), p. 373.

<sup>104</sup>. Come ricorda P. DE AMBROGGI, *Le Epistole pastorali di S. Paolo a Timoteo e a Tito*, Torino-Roma, 1953, sullo sfondo del testo c'è la polemica contro le donne che, nelle sette protognostiche e gnostiche, svolgevano funzioni di ierodule, maestre o predicatrici. C. SPÍCQ, *Les Épitres pastorales*, vol. I, Paris, 1969, sottolinea che l'Apostolo si oppone anche forse agli eretici che proibivano il matrimonio ed alle pratiche contraccettive dei pagani (cfr. GIOVENALE, *Sat.* VI, 592s). Per le questioni relative al contesto sociale si veda

più rilevante di 1 Tim è che non si tratta più solamente delle riunioni liturgiche, ma anche della vita familiare in genere, anche se certamente l'Apostolo rammenta il dovere del silenzio a proposito dell'orazione (v. 8: "Voglio dunque che gli uomini preghino, dovunque si trovino, alzando al cielo le mani pure senza ira e senza contese")<sup>105</sup>. Nel passo immediatamente seguente (1 Tim 2, 9-11) San Paolo descrive il ritratto ideale della donna cristiana: essa prega "con abiti decenti, adornandosi (*kosmein*) di pudore e riservatezza, non di trecce e ornamenti d'oro, di perle o di vesti sontuose, ma di opere buone (*ergon agathon*), come conviene a donne che fanno professione di pietà (*theosebeian*)". Non vi è dunque traccia di antifemminismo, ma un'esortazione alla bellezza spirituale, ciò che presuppone l'apprezzamento della condizione femminile: si parla infatti di "abiti decenti" (*katastole kosmio*) e cioè "ben ornati"<sup>106</sup>, e si fissa un ordine d'importanza: la bellezza muliebre consiste più nella

P. W. BARNETT, *Wives and Women's Ministry (1 Timothy 2:11-15)*, in "Ev. Quart.", 61 (1989), pp. 225-238: Barnett è convinto che le destinatarie dell'indicazione dell'Apostolo siano donne di condizione sociale elevata e che San Paolo permetta loro di profetizzare e pregare ma non di insegnare ufficialmente.

<sup>105</sup>. La pericope si può dividere in quattro sezioni: nella prima (v. 11), si comanda il silenzio e la sottomissione, quasi sicuramente in rapporto con le assemblee liturgiche (cfr. v. 8). Poi si passa ad una considerazione più generale (v. 12): la proibizione alla donna di spadroneggiare sull'uomo e l'esortazione a vivere *en hesukhia*. Quindi si danno i due motivi della subordinazione: la priorità dell'uomo nella creazione (cfr. Gen 2, 22) e la priorità della donna nel commettere il primo peccato (vv. 13-14). Infine si descrivono brevemente i tratti salienti della vita di una moglie e madre cristiana (v. 15): procreazione dei figli, perseveranza nella fede e nella carità, ricerca della santità mediante la *sophrosyne* (prudenza-temperanza-modestia). Si parte quindi dalla considerazione liturgica, ma si sbocca alla fine nella considerazione della vita della famiglia cristiana.

<sup>106</sup>. La parola greca *kosmios*, come pure il verbo *kosmein*, che vengono del sostantivo *kosmos*, indicano qualcosa di ben fatto, completo, ornato. Vedi ZORELL, *Lexicon Graecum NT*; cfr. C. SPÍCQ, *Excursus I: La Femme chrétienne et ses vertus*, in *Les Épitres pastorales*, pp. 385-425.

bontà d'animo che nei gioielli. D'altra parte, l'Apostolo ricorda, poco oltre, che anche gli *episkopoi* devono essere *kosmioi* e cioè "eleganti" nel vestire e nell'agire (cfr. 1 Tim 3, 2). La donna cristiana, insomma, deve riunire una serie di virtù che vanno dalla bellezza e dal decoro alle virtù più interiori, tra le quali spiccano non solo l'eleganza, ma anche e soprattutto il "pudore" (*aidos*, *semnotes* cfr. 1 Tim 3, 11), la fedeltà, la moderazione (*sofrosyne*), la temperanza (*nefalious*) e la vita di pietà (*theosebeia*). Si tratta d'altronde di virtù che San Paolo esige anche agli uomini<sup>107</sup>, senza che per questo lo si accusi di anti-maschilismo.

La donna, comunque, *en hesukhia manthaneto en pase hypotage* "impari in silenzio, con tutta sottomissione"<sup>108</sup>. "Non concedo" aggiunge l'Apostolo "a nessuna donna d'insegnare"<sup>109</sup>, né di dettare legge<sup>110</sup> all'uomo; piuttosto se ne stia in

<sup>107</sup>. Vedi le esortazioni a vescovi e presbiteri (cfr. 1 Tim 3, 2 : sobrietà, temperanza *-sofron-*, eleganza, modestia *semnotes*; Tit 1, 8), ai diaconi (cfr. 1 Tim 3, 8: *semnous*), agli anziani (cfr. Tit 2, 2: *nefalious*, *semnous*, *sofronas*), ai giovani (cfr. Tit 2, 6: *sofronein*), a Timoteo (cfr. 1 Tim 6, 11: *eusebeia* che è simile alla *theosebeia*), ai ricchi (essere ricchi in opere buone, cfr. 1 Tim 6 18) e a tutti i cristiani (cfr. Tit 3, 14).

<sup>108</sup>. *Hypotage* è un *hapax* paolino: cfr. 1 Tim 3, 4; Gal 2, 5; 2 Cor 9, 13, nel senso di obbedienza rispettosa. Come tale non riguarda né diminuisce la dignità del soggetto. Nel greco classico, invece, ha senso attivo ed indica l'azione di sottomettere.

<sup>109</sup>. *Didaskein* è preso nel significato tecnico di insegnare con autorità la dottrina cristiana ed è in certo senso un parallelo antitetico di *mathetein* (v. 11), cioè "essere discepolo".

<sup>110</sup>. *Authentein* è un *hapax* biblico: deriva dall'aggettivo *authentēs* che corrisponde a colui che agisce da solo, al maestro assoluto. Nel greco classico è associato a *kyrios*, *despotes*, *autokheiros*. Perciò il suo significato è quello di agire dispoticamente, governare a proprio arbitrio (cfr. ZORELL, *Lexicon*, *sub voce*). C. SPÍCQ, *Les Épitres*, l'applica alla situazione della donna nella chiesa a causa del parallelismo con *didaskein*; ma proprio il legame con Gen 3, 16 suggerisce piuttosto il passaggio da parte di San Paolo da una considerazione concreta (*didaskein*) a un'altra più generale (*authentein*). Notiamo, di passaggio, che la sottomissione di cui si parla (*hypotage*) è solo in rapporto

atteggiamento tranquillo (*hesukhia*)" (v.12)<sup>111</sup>. Le parole chiave sono in questo caso *hypotage*, che corrisponde ad *hypotasso*, ed *hesukhia*<sup>112</sup>, che non indica tanto un "silenzio" nel senso materiale del termine, quanto piuttosto una disposizione d'animo piena di pace e di tranquillità, come giustamente dice la traduzione ufficiale italiana. Perciò la donna cristiana, lungi dal vivere appartata ed estranea alle faccende del marito, deve imparare le cose della fede, ma in un atteggiamento di semplicità, di pace, di serenità e di abbandono. E' l'opposto della *authentia*, che indica un governo assoluto, l'indipendenza totale, l'autosufficienza. E' evidente che ci troviamo nel campo delle distinte funzioni che uomo e donna svolgono nella famiglia, senza che ciò alteri la loro uguaglianza essenziale<sup>113</sup>.

all'insegnamento (*manthaneto*). Quindi la donna può essere *mathetes* di Cristo, ciò che non può fare è essere maestra (*didasko*).

<sup>111</sup>. Tra il v. 11 ed il 12 c'è senz'altro un parallelismo antitetico, ma anche uno climatico:

v. 11: *gyne en hesykhia manthaneto en pase hypotage.*

v. 12: *Didaskein de gynaiki ouk epitrepo  
oude authentein andros,  
all'einai en hesykhia.*

Con una antitesi perfetta tra 11a e 12a ed un ampliamento da 11b a 12b-c. C. SPÍCQ, *op. cit.*, osserva giustamente: "Ce n'est plus tant "l'éternel refrain: Femme, la parure des femmes c'est le silence" (SOFOCLE, *Aïax*, 293, citato da ARISTOTELE, *I Pol.* XIII, 11; 1260a) qu'une manifestation de *sophrosune* (v. 9), de jugement équilibré et de modestie, la première "bonne oeuvre" d'une chrétienne".

<sup>112</sup>. Vedi C. SPÍCQ, *Excursus I, cit.*, pp. 389s, note 3 e 4.

<sup>113</sup>. Ci sembra che C. SPÍCQ nell'*Excursus I* calchi un po' la mano sull'antifemminismo di San Paolo, pur se riconosce che l'Apostolo –e con lui la Chiesa– hanno sempre accettato e favorito la funzione educatrice ed il diritto a cooperare nella direzione della famiglia delle madri cristiane. A noi, lo ripetiamo, sembra evidente che San Paolo abbia presenti due concetti: la dignità della donna, che è uguale a quella dell'uomo, e la sua funzione specifica, che è "subordinata" a quella dell'uomo. Quanto all'ammissione delle donne al sacerdozio essa è evidentemente esclusa, ma non da un testo concreto, bensì dall'*insieme della prassi cristiana* di origine apostolica.

E' vero che questa "sottomissione" della donna è giustificata nel testo facendo riferimento a due argomenti: il primo, che coincide con 1 Cor 14, 34-35, allude alla priorità cronologica dell'uomo nella creazione (v. 13); il secondo, molto diffuso nella letteratura rabbinica<sup>114</sup>, si basa sulla responsabilità della donna nel peccato originale (il verbo che San Paolo adopera è *apatao* che vuol dire "trarre in inganno"). Indubbiamente l'Apostolo è tributario della mentalità del suo popolo<sup>115</sup>, ma non ci sembra che dia molta importanza ai due argomenti, se non per evitare il dominio dispotico della donna o per evitare che la faccia da maestra. Sembra piuttosto che il pensiero di San Paolo s'incentri sull'ordine che deve regnare in una famiglia cristiana, in contrasto con il disordine introdotto dal peccato originale, fonte di superbia, di discordia e di contese.

<sup>114</sup>. Ne abbiamo visti alcuni esempi più sopra, nelle note 83, 85 e 86. Aggiungiamo questo testo del *Midrash Rabbah*: "Perché è stato dato alla donna il precetto riguardante la mestruazione (cfr. Lev 18, 19)? Perché ha versato il sangue di Adamo[...] Perché le è stato dato il precetto della prelevazione della pasta (cfr. Num 15, 17)? Perché essa guastò Adamo che era il completamento del mondo [...]. Perché le è stato dato il precetto del lume del sabato? Perché ha spento l'anima di Adamo". Filone non è meno severo: il serpente parla con la donna perché è più facile ad essere ingannata e, quanto ai castighi imposti a lei da Dio (cfr. Gen 3, 16): "Queste prove sono sperimentate da ogni donna che condivide la vita di un uomo. Esse non sono una maledizione, bensì una necessità" (*Quaest. in Genes.* 1, 43 a 3, 8).

<sup>115</sup>. E' importante notare comunque questa maggiore affinità di 1 Tim con il pensiero giudaico, giacché è una prova in favore dell'autenticità paolina. La situazione in Grecia era notevolmente migliore: cfr. C. SPÍCQ, *Excursus I, cit.*, pp. 388s.



## 9. EPH 5: LA COMPLEMENTARIETÀ FRA L'UOMO E LA DONNA E LA RECIPROCA SOTTOMISSIONE

Siamo ora in condizione di comprendere tutta la profondità del testo dell'Apostolo<sup>116</sup>. Tralasciandone il ricco contenuto relativo al matrimonio<sup>117</sup>, soffermiamoci sui temi che ci preoccupano: il valore della sessualità e la sottomissione<sup>118</sup>. Ambedue appaiono riferiti a Cristo ed alla Chiesa<sup>119</sup>. San Paolo, infatti, dopo aver proclamato la necessità della sottomissione reciproca "nel timore di Cristo"<sup>120</sup>, indirizza un'esortazione alle mogli affinché siano

<sup>116</sup>. Il testo comincia in realtà con il v. 21 che è l'enunciazione del principio generale al quale obbedisce tutto il resto. La spiegazione, comunque, del matrimonio inizia nel v. 22. Vedi R. PENNA, *Lettera agli Efesini*, Bologna, 1988, pp. 228-243.

<sup>117</sup>. Il problema centrale che la pericope pone è quello della sacramentalità del matrimonio: rimandiamo a P. DACQUINO, *Storia del Matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Torino (Leumann), 1984, ai commenti e a H. BALTENSWEILER, *Il matrimonio nel Nuovo Testamento*, Brescia, 1981, pp. 251-271.

<sup>118</sup>. H. SCHLIER, *La Lettera agli Efesini*, Brescia, 1965, p. 308, sottolinea fin dall'inizio che la "reciproca sottomissione" è il concetto basilare di tutta la pericope e ne segnala due aspetti: primo, che la subordinazione è il fondamento specifico della famiglia e della società cristiana e, secondo, che la subordinazione che l'Apostolo esige è di particolare natura in quanto è controbilanciata dall'atteggiamento della parte sovraordinata, ossia l'amore. E' molto interessante considerare anche il commento di Adrienne VON SPEIR, *L'Épître aux Ephésians*, Paris-Namur, 1987, pp. 183-198, proprio perché sfata il mito creato dalla teologia femminista.

<sup>119</sup>. Tutti i commentatori sono d'accordo sul fatto che non si tratta solo di un rapporto di esemplarità, ma di "causalità": l'unione fra Cristo è la Chiesa è la ragione della sottomissione "reciproca". Così, p. es., SCHLIER: "Il rapporto tra marito e moglie non solo viene maggiormente chiarito nel confronto col rapporto tra Cristo e la Chiesa, ma risulta fondato in esso".

<sup>120</sup>. I commenti fanno notare che l'espressione "timore di Cristo" è unica nel suo genere. Nella *Septuaginta* è frequente l'espressione "timore del Signore" e, talvolta, "timore di Dio". La prima delle due espressioni si ritrova in Act 9, 31; 2 Cor 5, 11; la seconda in Rom 3, 18 e 1 Cor 7, 1. H. SCHLIER, *La Lettera agli Efesini*, Brescia, 1965 e M. BARTH, *Ephesians*, vol. II, Garden

sottomesse (vv. 22-24), che si divide in tre tempi: a) un accenno ai motivi "naturali", ossia derivanti dalla creazione, sulla scia di 1 Cor 11, 3: "il marito infatti è il capo della moglie"<sup>121</sup>; b) una ragione di tipo ecclesiologico, presentando come esempio quello di Cristo e della Chiesa (vv. 23b-24a)<sup>122</sup>; c) una nuova

City (N.Y.), 1974, p. 309, *Comment III*, pp. 662-668, attribuiscono all'espressione un valore escatologico, ma siamo d'accordo con PENNA che questo significato non sembra a proposito in questo punto: si tratta piuttosto di un timore riverenziale dovuto a Cristo come Capo della Chiesa e Signore del cosmo (cfr Eph 3, 11; 4, 10.13; 5, 2). Ovviamente, lo sfondo della parentesi è sempre escatologico: vedi Eph 5, 5, ma qui il riferimento non è immediato.

<sup>121</sup>. Si noti che quando si è commentato 1 Cor 11, 3, già si è detto che il rapporto fra moglie e marito si deve ispirare a quello esistente tra Dio Padre ed il Figlio. A quella esemplarità trinitaria si aggiunge ora una ragione di tipo soteriologico ed ecclesiologico. Ciò fa intuire, *e converso*, il valore del Matrimonio in rapporto sia alla Trinità sia all'opera della Salvezza. Sul significato di *kephale*, vedi M. BARTH, *Ephesians*, p. 614, che ricorda brevemente le possibili fonti di questa espressione. Più che un'origine esclusivamente gnostica, come suppone Schlier, essa ha probabilmente uno sfondo sincretistico, derivato sia dal mondo semitico sia da elementi della filosofia stoica e della medicina.

<sup>122</sup>. Tra uomo e donna c'è, in certo senso, lo stesso rapporto che si stabilisce tra Cristo e la Chiesa: Cristo è la *kephale* della Chiesa, il suo Salvatore, e la Chiesa è sottomessa (*hypotassetai*) a Cristo. Così devono comportarsi le mogli nei confronti dei mariti. Sembra quindi che l'obbligo della sottomissione spetti solo alle donne, ma, come sopra si è detto al citare la *Mulieris Dignitatem*, la "sottomissione" delle donne si può comprendere solamente alla luce di quanto afferma il v. 21, che stabilisce la norma generale che tutti i cristiani debbono vivere: *hypotassomenoi allelois en phobo Khristou*. Si tratta di una "sottomissione reciproca" nel timore riverente ed amoroso verso Cristo. Siamo d'accordo con PENNA e con SCHLIER sul fatto che il termine *soter* è qui un sinonimo di *kephale*. Ciò suppone, certamente, che l'analogia fra il rapporto marito-moglie e quello Cristo-Chiesa è assai imperfetta, dato che il marito non è il "salvatore" della moglie. Ma, come osserva opportunamente PENNA, ciò ha poca importanza, dato che a Paolo preme non tanto stabilire una somiglianza perfetta quanto suggerire i motivi per cui la moglie dev'essere sottomessa al marito ed il marito deve amare la propria moglie.

esortazione sotto forma di inclusione. Questo primo breve ciclo di considerazioni spiega il significato della "sottomissione"<sup>123</sup>.

Si passa così alla seconda parte della pericope, nella quale si completa e definisce il tema<sup>124</sup>. San Paolo si dirige ora ai mariti: essi devono amare<sup>125</sup> le loro mogli: *hoi andres agapate tas gynaikas* (v. 25a).

La struttura del brano è la seguente: dopo l'esortazione diretta ai mariti (25a), parallela a quella rivolta alle mogli (22), si svolge un ragionamento ecclesiologico (vv. 25b-27), parallelo a quello dei vv. 23-24a); e di nuovo si conclude con un'inclusione (v. 28a.b): una nuova esortazione rivolta ai mariti, parallela a v. 24b. A questo punto il ragionamento dell'Apostolo subisce uno

<sup>123</sup>. R. PENNA, *La Lettera*, p. 231 centra perfettamente il senso della pericope: "Essere sottomessi' significa (...) riconoscere una distinzione dei ruoli, nel senso di una subordinazione ad un ruolo diverso e superiore, la quale non esclude affatto un'autonomia propria", anche se poi sciupa questa asserzione aggiungendo che i "Codici domestici" manifestano la relatività di alcuni giudizi etici, sottoposti ad evidenti condizionamenti culturali. A noi sembra, invece, che la sostanza dei giudizi etici che si riflette nei "Codici domestici" è ben ferma ed invariabile, proprio perché, come in questo caso, è fondata sulla verità dell'Incarnazione e della Salvezza.

<sup>124</sup>. Come osserva PENNA, abbiamo qui un intrecciarsi di due temi, quello matrimoniale e quello cristologico-ecclesiologico, intrecciati in modo inestricabile, come una melodia ed il suo contrappunto o come una suonata a quattro mani. Non diremmo però che ciò costituisca una mancanza di logica, ma piuttosto che il pensiero paolino si svolge in modo meditativo. I commenti suppongono che San Paolo si appoggi su una professione di fede battesimale e, forse, su un testo innico: cfr. BARTH, pp. 622s.

<sup>125</sup>. Il verbo che si utilizza è *agapao* che indica un amore disinteressato. Al contrario di ciò che pensa BARTH, non ci sembra che l'Apostolo faccia riferimento qui all'atto coniugale, ma piuttosto all'insieme della vita degli sposi. Comunque è significativo che il verbo sia all'imperativo e che corrisponda al significato di amore verso Dio ed amore fraterno. Vale la pena sottolineare che l'esigenza paolina nei confronti dei mariti risultava per quei tempi assolutamente straordinaria. Come rileva PENNA, lo stesso PLUTARCO nei *Praecepta coniugalia*, 48, solo giunge ad affermare che la donna riuscirà, al massimo, a vedere nel marito la guida, il filosofo e il maestro in tutto ciò che è bello e divino.

slittamento e si sofferma sulla Chiesa: si parte da una considerazione relativa ai mariti (v. 28c), per passare subito alla menzione dell'amore che ciascuno ha per il proprio corpo (v. 29a.b) e sboccare nella realtà misteriosa del Corpo mistico (v. 29c-30)<sup>126</sup>. Se precedentemente la riflessione ecclesiologica si era chiusa con un ritorno alla considerazione del matrimonio, adesso, invece, lo sviluppo è inatteso: si cita Gen 2, 24 applicandolo a Cristo ed alla Chiesa (vv. 31-32). Il v. 33 ricapitola, infine, e riassume tutto ciò che precedentemente è stato detto dall'Apostolo.

I vv. 31 e 32 costituiscono, dunque, un cambiamento di prospettiva. Se in precedenza i termini di paragone nel ragionamento paolino erano formati dall'unione tra uomo e donna, da una parte, e dall'unione fra Cristo e la Chiesa, dall'altra, adesso invece si stabilisce un rapporto fra il matrimonio genesiaco, e cioè quello tra Adamo ed Eva, e quello tra Cristo e la Chiesa, laddove ci si sarebbe aspettato un ritorno al matrimonio tra uomo e donna. Il cambio è sottolineato ed appoggiato sulla citazione di Gen 2, 24<sup>127</sup>.

<sup>126</sup>. Il tema della dipendenza della pericope paolina rispetto ai riti ed ai miti del *hieros gamos* è stato studiato, secondo noi in modo definitivo, da SCHLIER, *La Lettera*, cit.: *Excursus sexto: Hieros Gamos*, pp. 325-346.

<sup>127</sup>. Vedi M. BARTH, *Ephesians, Comment VI: The quotation from Genesis*, pp. 720-738. L'autore si sofferma sull'aggiunta di alcuni codici che introducono, dopo la citazione di Gen 2, 24 "della sua carne e delle sue ossa". Il testo di Gen 2, 24 viene dalla *Septuaginta* con ritocchi molto lievi. L'importante comunque è che, come afferma l'autore: "Paul's interpretation and use of Gen 2, 24 presents an alternative to those allegorizations of Gen 1 and 2 that were produced by a few Hellenistic Jews, such as Philo and Justin the Gnostic, to either deprecate or exalt the value of the female created by God, of sexual intercourse, and of marriage. [...] Paul's clear "No" to fornication (5, 3.5) and his equally clear "Yes" to marital union (5, 21-33) replaces the disdain of sex as well as its elevation to divine rank". Non ci sembra invece rilevante la breve nota di P.R. ROGERS, *The Allusion to Genesis 2:23 at Ephesians 5:30*, in "JourTheolSt", 41 (1990), pp. 92-94.

Tale cambiamento suppone un notevole approfondimento della dottrina, perchè non si tratta più del fatto che i coniugi cristiani debbano vivere secondo il modello di Cristo e della Chiesa, ma del fatto che in principio, ossia fin dal primo istante della creazione di Adamo ed Eva, la coppia originaria era ordinata all'unione tra Cristo e la Chiesa. Ciò vuol dire che qualsiasi matrimonio è indirizzato a preparare e realizzare l'unione tra Cristo e la Chiesa, e quindi anche la sessualità umana è prevista, nei piani di Dio, come uno strumento di salvezza. L'unione perciò tra Cristo e la Chiesa non è semplicemente il "modello" o esemplare morale verso il quale deve tendere qualsiasi matrimonio, ma è la sua causa finale nell'ordine reale. Dio, in altre parole, stabilì il matrimonio, o, per essere più esatti, l'unione "in una sola carne", per condurre a termine l'unione fra Cristo e la Chiesa e, in definitiva, la Redenzione<sup>128</sup>.

Trovano spiegazione, in questo modo, sia il significato della sessualità che della "sottomissione". La sessualità umana è voluta e prevista eternamente da parte di Dio per realizzare il suo piano di salvezza e di glorificazione. Questo, ci sembra, è il significato profondo del *mysterion mega*<sup>129</sup> al quale San Paolo allude. D'altra parte la sottomissione della donna si può capire solo come termine correlativo all'amore di dilezione (*agape*) dell'uomo, sul quale l'Apostolo insiste ripetutamente, orientato alla formazione della *mia sarx*. E' evidente, pertanto, la dimensione "sponsale" od "oblativa" della sessualità umana, che è offerta amorosa affinché si compia il piano divino della Creazione e della Redenzione.

<sup>128</sup>. E' l'idea ben espressa da P. DACQUINO, *Storia del Matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Leumann (Torino), 1984, pp. 576-580.

<sup>129</sup>. Che il *mysterion* del quale parla San Paolo sia il testo della Genesi, non è del tutto chiaro, ma la maggior parte degli interpreti si orienta in questo senso. Alcuni però la pensano diversamente. Per esempio P. DACQUINO, *op. cit.*, pp. 576-594 e 620-631. Vedi anche l'efficace spiegazione di R. PENNA, *La Lettera*, pp.240-243. Interessanti considerazioni si trovano anche in BARTH, *Ephesians*, pp.720-738.

Risulta altresì chiaro che non vi è differenza di dignità tra l'uomo e la donna. Ciò che è diverso è il loro modo specifico di contribuire all'unico piano divino: l'uomo come uomo e la donna come donna, considerando che il compito dell'uomo è definito dai termini *agape, paredoken, ektrefei, thalpei*, mentre quello della donna è *hypotassetai e fobetai*.<sup>130</sup>

E' evidente che San Paolo è ben lungi da qualsiasi forma di misoginia o antifemminismo, come pure da qualsiasi innaturale ugualitarismo<sup>131</sup>. L'uomo e la donna partecipano entrambi ed in ugual misura nel piano salvatore divino, ma lo fanno in modo specificamente diverso, in accordo con le rispettive doti e prerogative naturali. Quali siano, concretamente, queste doti e prerogative, l'Apostolo non lo specifica: gli preme affermare,

<sup>130</sup>. I quattro verbi che indicano come dev'essere l'atteggiamento del marito sono molto significativi e ricchi di echi biblici: a parte *agapao*, del quale si è già parlato, *paredoken* caratterizza la donazione di sé di Cristo ed è un'allusione alla morte sulla Croce; si veda H. SCHLIER, *La Lettera*, p. 314. Per ciò che riguarda *ektrefeo* e *thalpo*, vedi *ibidem*, pp. 319s.

<sup>131</sup>. L'ugualitarismo posto nel piano funzionale, e non solo essenziale, è, in sostanza, una forma di asservimento della donna all'uomo: come se, per essere veramente donna, fosse necessario fare tutto ciò che fa l'uomo. Si leggano, in proposito, queste illuminanti parole di Mons. Escrivá de Balaguer: "Sviluppo, maturità, emancipazione della donna non debbono significare una pretesa di uguaglianza –di uniformità– nei riguardi dell'uomo, una "imitazione" dei modelli maschili: ciò per la donna non sarebbe una conquista, ma piuttosto una perdita, e non perché essa valga di più o di meno dell'uomo, ma perché è diversa. [...] La donna è chiamata ad apportare alla famiglia, alla società civile, alla Chiesa, qualche cosa di caratteristico che le è proprio e che solo lei può dare: la sua delicata tenerezza, la sua instancabile generosità, il suo amore per la concretezza, il suo estro, la sua capacità di intuizione, la sua pietà profonda e semplice, la sua tenacia... La femminilità non è autentica se non sa cogliere la bellezza di questo insostituibile apporto e non ne fa vita della propria vita.

Per compiere questa missione la donna deve sviluppare la propria personalità, senza lasciarsi trasportare da un ingenuo spirito di imitazione che finirebbe quasi sempre per collocarla in una situazione di inferiorità e mortificherebbe le sue possibilità più originali" (*Colloqui con Mons. Escrivá de Balaguer*, Milano, 1973, 3ª ed., n. 87, pp. 142s).

invece, il valore sacrale, santificabile e santificatore della sessualità umana.

## 10. CONCLUSIONI

In base a tutto ciò che abbiamo esposto pensiamo che si possano trarre alcune conclusioni che servano anche per rispondere alle domande che ci eravamo posti all'inizio. Prima di tutto occorre sottolineare ciò che la Sacra Scrittura ci dice sulla profondità e l'importanza della sessualità. Ciò può contribuire non poco a chiarire il falso concetto "femminista" di un'uguaglianza che deve attingere anche l'esercizio ministeriale. I testi della Genesi, che costituiscono il sostrato permanente del pensiero paolino, risaltano l'importanza della differenziazione sessuale tra uomo e donna dal punto di vista del piano creatore di Dio. La donna è fondamentalmente il complemento dell'uomo, l'aiuto conveniente per il dominio del cosmo e per condurre a termine il comandamento di moltiplicarsi e dominare la terra. Ciò deve essere inteso, non nel senso che la donna compia semplicemente una funzione ausiliare, né perché l'uomo da solo sia già in condizione di raggiungere tali fini, ma perché l'uomo (come maschio) ha vero bisogno della donna in ordine a questa sua missione. Si può ben dire, in questo senso, che l'uomo è "immagine" di Dio non solo come individuo, ma anche socialmente o per meglio dire come famiglia: non tanto perché l'"immagine" di Dio consista in un elemento corporeo, ma perché l'infinita ricchezza vitale di Dio, il suo potere, la sua perfezione, si trovano nell'uomo in una forma molteplice, e ciò grazie proprio alla sua differenziazione sessuale.

La sessualità, mentre non altera il costitutivo formale della persona nell'ordine sostanziale, e cioè considerato in astratto, fa riferimento, invece, alla "persona umana" in quanto umana, ossia costituita da corpo ed anima. A ciò San Paolo aggiunge una

prospettiva soteriologica di particolare profondità, in quanto la sessualità umana serve in modo ammirevole per compiere il piano della salvezza e della glorificazione degli uomini. La sessualità, anzi, è stata prevista e voluta da Dio come prefigurazione e preparazione, in un certo senso, della missione che Dio Padre affida a Cristo. La corporeità umana, modalizzata necessariamente come mascolinità o femminilità, si inserisce nel cammino che Dio ha predisposto ad ogni essere umano: è perciò dono, *kharisma*, chiamata, vocazione. O, per meglio dire, fa parte del cammino, della chiamata, della vocazione. Gli uomini raggiungono la salvezza non come angeli ma appunto come uomini; cosicché la corporeità non solo è destinata ad essere glorificata, ma è lo strumento che Dio ha previsto affinché raggiungessimo la gloria. Dio ha creato l'uomo maschio e femmina per compiere in Cristo il suo piano di Redenzione e di glorificazione dell'universo.

Quanto all'altro aspetto, e cioè la dignità della donna e la sua funzione nella Chiesa e nel mondo, San Paolo chiarisce perfettamente la doppia dimensione del problema. Se si considera la dignità che spetta alla persona in quanto soggetto della Redenzione, uomo e donna sono perfettamente uguali al cospetto di Cristo: hanno gli stessi diritti e doveri, sono rivestiti della stessa filiazione divina. E' in questo senso che San Paolo è un profondo innovatore sociale, perché supera qualsiasi barriera, e la sua visione, mossa dalla predicazione del Signore ed animata dallo Spirito Santo, si fa precorritrice dei tempi, come per esempio nel caso della differenza fra liberi e schiavi. C'è un solo messaggio che reca la salvezza: quello di Cristo, di fronte al quale tutti siamo uguali: ebrei e greci, uomini e donne, liberi e schiavi. Ma, accanto all'uguaglianza essenziale, la vita cristiana, proprio perché è una vocazione, si articola in una varietà di cammini, e similmente la vita ecclesiale. La sessualità non solo influisce in questa articolazione, ma talvolta la determina. Uomo e donna non svolgono lo stesso ruolo né nelle assemblee



liturgiche, né nella vita della Chiesa, né nella famiglia. In ciò quindi non si può dare un'uguaglianza, ma anzi la necessaria differenziazione di funzioni contribuisce a arricchire la radicale ricchezza dell'azione divina. Ci troviamo perciò di fronte al nesso di un'uguaglianza essenziale unita alla differenziazione funzionale. In questo senso, il negare alle donne i ministeri sacri non ha niente a che vedere con una condizione d'inferiorità, ma risponde semplicemente ad un'articolazione della Chiesa che risale ad un'esplicita volontà divina. Chiariamo, a questo punto, che nessun testo di San Paolo afferma esplicitamente questa condizione della donna, ma ciò si appoggia pur sempre sia sulla volontà istituzionale di Cristo, sia sull'universale e permanente prassi apostolica. I testi di San Paolo si limitano a rispecchiare questa situazione e farne scoprire la separazione dalle questioni sulla superiorità od inferiorità femminile. Le funzioni che la donna deve svolgere nella società e nella Chiesa sono definite dall'Apostolo con i termini di una sottomissione, o subordinazione, amorosa e di un rispetto fedele, ai quali devono corrispondere, da parte dell'uomo, gli atteggiamenti dell'amore di dilezione e della dedizione di sé. Ne risulta quindi esaltata la dimensione "sponsale" della sessualità, in quanto aspetto oblativo o di apertura verso l'altro nell'ambito di una perfetta complementarietà. E' vero che San Paolo non specifica in modo particolareggiato come influisce la differenziazione sessuale nelle varie circostanze della vita, ed è anche possibile che alcune delle sue indicazioni concrete siano oggi superate dati i tempi ed i cambiamenti storici, culturali o sociali. Ma, al di là delle variazioni accidentali, l'idea di fondo rimane inalterata: cambiano le circostanze, non cambia il criterio. E non cambia perché affonda le sue radici nella volontà creatrice di Dio e nel modo di compiere la Redenzione. Mascolinità e femminilità acquistano in tal modo il loro pieno e definitivo significato: sono state previste e volute da Dio, da tutta l'eternità, per realizzare l'opera della salvezza e della Redenzione in Cristo.